

Thèse en cotutelle

**UNIVERSITÉ DE PARIS VIII VINCENNES — SAINT-DENIS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID**

**ÉCOLE DOCTORALE
PRATIQUES ET THÉORIES DU SENS**

—

PROBLEMAS DEL PENSAR FILOSÓFICO

**Doctorat en Philosophie
Discipline : Philosophie et politique**

JORDI CARMONA HURTADO

PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

Thèse dirigée par Stéphane Douailler (Paris VIII)

et

Gabriel Aranzueque Sahuquillo (UAM)

Soutenance : 14 décembre 2012, Paris VIII

Jury :

Stéphane Douailler

Martine Leibovici

Frédéric Brahami

Suppléant : Marie Cuillera

Jury :

Gabriel Aranzueque Sahuquillo

Cristina Sánchez Muñoz

Antonio Gómez Ramos

Suppléant : María José Guerra Palmero

Patience de l'action, Hannah Arendt

La politique, pour Arendt, nomme une expérience précise, infiniment pratique : le *politeuein*. C'est l'expérience de l'agir. Mais on ne saurait agir qu'au pluriel, et il y a une radicale autonomie de la praxis. La politique, au pluriel agissant, effectue une révélation du monde : elle change le « désert » en « monde ». Parce qu'agir est fondamentalement commencer quelque chose, la politique se laisse le mieux approcher aux moments révolutionnaires, aux moments de hiatus dans les temps historiques, où la capacité originaire des hommes apparaît à la lumière du jour. L'expérience de la politique nous montre que l'agir humain est la seule figure véritable de ce que les philosophes ont appelé l'*arkhè*. La pensée politique recherchée par Arendt est une pensée qui saurait s'exercer en conditions de pluralité. Cela exige de décentrer le dispositif philosophique dans son ensemble : du théorique, le séjour du singulier-universel, vers l'*Öffentlichkeit*, le séjour du pluriel-mondial. Penser politiquement, cela suppose d'endurer le *Faktum* de la pluralité en développant une patience de l'action. La pensée politique prend la forme d'une compréhension, ce qui nomme le moment principal de ce décentrement. Si l'action commence à chaque fois quelque chose de nouveau, si elle est fondamentalement une rupture, la patience de l'action définit le travail, l'effort et la discipline du commencement — du miracle. Cette patience définit une philosophie de l'*initium*, de l'initiative. Le défi principal de ce mode de la pensée consiste à soustraire le moment du « au commencement » de l'emprise du mythe. Ainsi, la pensée politique arendtienne est une pensée critique, ou plutôt une pensée *Aufklärer*.

Mots-clés : Pensée politique — Philosophie de l'action — Espace public — *Politeuein* — *Aufklärung* — Commencement — Pluralité — *Initium*

Paciencia de la acción, Hannah Arendt

La política nombra, según Arendt, una experiencia precisa, infinitamente práctica : el *politeuein*. Se trata de la experiencia del actuar. Pero sólo es posible actuar en plural, lo que implica que la praxis es radicalmente autónoma. La política, en plural actuante, efectúa una revelación del-mundo : transforma el desierto de nadie en mundo. Si actuar es fundamentalmente comenzar algo, los momentos revolucionarios nos muestran del modo más claro qué es la política : los momentos de hiato en el tiempo histórico, en los que la capacidad originaria de los hombres aparece a la luz del día. La experiencia de la política nos enseña que el actuar humano es el único y verdadero *arché*. El pensamiento político buscado por Arendt supone un tipo de pensamiento capaz de ejercerse en condiciones de pluralidad. Pensar políticamente implica un descentramiento del dispositivo filosófico : desde la teoría, estancia de lo singular-universal, hacia la *Öffentlichkeit*, lugar de lo plural-mundial. Pensar políticamente significa sobrellevar el *Faktum* de la pluralidad, desarrollando una paciencia de la acción. El pensamiento político se desarrolla como una comprensión, que resume el momento principal de este descentramiento. Si la acción comienza cada vez algo nuevo, si es fundamentalmente una ruptura, la paciencia de la acción define el trabajo, el esfuerzo y la disciplina del comienzo, del milagro. Esta paciencia define una filosofía del *initium*, de la iniciativa. El desafío principal de este modo del pensamiento consiste en sustraer el momento de « en el principio » del poder del mito. De este modo, el pensamiento político arendtiano es un pensamiento crítico, o mejor, un pensamiento *Aufklärer*.

Palabras clave : Pensamiento político — Filosofía de la acción — Espacio público — *Politeuein* — *Aufklärung* — Comienzo — Pluralidad — *Initium*

*Nota : Esta tesis ha disfrutado de una beca del MAEC/AECI para « Estudios en programas de doctorado de reconocido prestigio internacional ».

Patience of the action, Hannah Arendt

Politics, as Arendt understands it, is the name of an specific experience, infinitely practical : the *politeuein*, the experience of acting. Thus, plurality is the condition of acting, and so there is a radical autonomy of praxis. Politics, as a plural action, accomplishes a revelation of the-world : it transforms the no man's land into a world. If acting means primarily beginning something, the revolutionnary periods teach us with particular acuity about acting : the periods of an hiatus in historical time, when the originating capacity of men appears in an explicit way. The experience of politics shows that human acting is the mere genuine figure of that thing that philosophers called *arkhè*. The political thinking which Arendt has investigated is a specific way of thinking to put in practice in conditions of plurality. That means to off-center the philosophical device altogether : from the theoretical, the place of the singular-universal, to the *Öffentlichkeit*, the place of the plural-earthly. Political thinking means accomplishing the task of enduring plurality and developping a patience of the action. Political thinking is mainly a means of comprehension, which is the name of the crucial moment of this off-centering process. If acting starts something new each time, if it's primarily a rupture, the patience of the action defines the labor, the effort and the discipline of beginning, of miracle. This patience defines a philosophy of *initium*, of initiative. The main challenge of this way of thinking consists on substracting the moment of « in the beginning » from mythic power. Therefore, Arendt's political thinking is a critical thinking, or rather an *Aufklärer* thinking.

Topics : Political thinking — Philosophy of action — Public space — *Politeuein* — *Aufklärung* — Beginning — Plurality — *Initium*

Signes utilisés pour citer les ouvrages d'Arendt

CC : La crise de la culture / BPF : *Between Past and Future*

CHM : La condition de l'homme moderne / HC : *The Human Condition*

EJ : Eichmann à Jérusalem / EJ : *Eichmann in Jerusalem*

EM : Édifier un monde

ER : Essai sur la Révolution / OR : *On Revolution*

I : L'impérialisme / OT : *The Origins of Totalitarianism*

J : Juger. Sur la philosophie politique de Kant

JP : Journal de Pensée / D : *Denktagebuch*

MV : Du mensonge à la violence / CR : *Crises of the Republic*

PP : *Philosophy and Politics*

QP : Qu'est-ce que la politique ? / WP : *Was ist Politik ?*

QPE : Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?

RJ : Responsabilité et jugement / RJ : *Responsibility and Judgement*

ST : Le système totalitaire / OT : *The Origins of Totalitarianism*

TC : La tradition cachée / VT : *Die Verborgene Tradition* / BM : *Was bleibt ? Es bleibt die Muttersprache.* / JW : *The Jewish Writings*

VE : La vie de l'esprit / LM : *Life of the Mind*

VP : Vies politiques / MDT : *Men in Dark Times*

* Avertissement : Afin de faciliter la lecture, nous citons en français dans le corps du texte, mais dans la plupart des cas nous renvoyons à la citation originelle, en anglais ou en allemand, en pied de page.

*Wegen der Ungeduld sind sie vertrieben worden, wegen der Ungeduld kehren sie nicht
zurück.*

Franz Kafka

*Die Vergangenheit wird erfasst durch das Sinnen (An-Denken), die Gegenwart durch
Erleiden (pathein) und die Zukunft durch Handeln.*

Hannah Arendt

*¡No puedo cantar, ni quiero
a ese Jesús del madero
sino al que anduvo en el mar!*

Antonio Machado

En hommage à : Mes parents, Feliciano et María Rosario. Nuria, Miriam, Rafael, les amis et les camarades, chacun saura s'y reconnaître. Antonia Birnbaum, qui a été l'une des très rares interlocutrices d'un travail fondamentalement solitaire. Gabriel Aranzueque et Stéphane Douailler, qui ont encouragé ce travail et qui ont eu la gentillesse d'assurer son inscription universitaire. Ceux et celles qui ont eu la gentillesse d'accepter de participer au jury. Nicolas, qui a eu l'amabilité de réviser l'écriture. Carmen.

Table des matières

INTRODUCTION — L'action, une hétérologie, p. 10

CHAPITRE 1 — Penser l'agir, penser pluriellement, p. 33

1.1 L'agir et la « question sociale » : la méthode des distinctions, p. 33

Le paradigme conseilliste de l'action, p. 38 - Révolution sociale, révolution politique, p. 40 - L'homme et les hommes, p. 45

1.2 Déplacer le concept à l'espace de la pluralité, p. 48

Penser n'est pas agir, p. 49 - *Denken ohne Geländer*, p. 52 - Privilège de l'agir : être aux prises avec le-monde, p. 58 - La pensée comme activité, p. 62

1.3 Vers une patience de l'action, p. 67

Trancher au sein de l'indistinct, p. 69 - Écoute, p. 75 - L'âge des chercheurs de perles, p. 80 - Concept et morts de Dieu, p. 85 - Machines spirituelles, p. 90 - Expérience *des hommes*, p. 92

CHAPITRE 2 — Le « marxisme » et l'émancipation ouvrière, p. 95

2.1 Dialectiques du besoin, p. 96

Littérature : l'envers de la spéculation, p. 96 - Réaliser la philosophie, p. 100 - L'homme produit l'homme, p. 105 - Le séjour de la théorie, p. 110 - Le communisme en dehors de l'urgence, p. 115 - Ne pas produire, p. 119 - L'idée de l'idée, l'idée de l'acte, p. 120

2.2 L'émancipation ouvrière, p. 123

Émancipation intellectuelle, révolution esthétique, p. 123 - Patience de l'esthétique, p. 126 - Arendt et Rancière, p. 131 - Trois commencements de l'histoire, p. 140 - Révolutions plurielles, p. 146

CHAPITRE 3 — Divisions et asymétries, p. 148

3.1 Mémoire hors fil, p. 148

L'un se divise en deux, p. 148 - Vérité de fait, p. 151 - Sens commun, p. 155 - Lien asymétrique de la communauté politique, p. 159

3.2 Léviathan veilleur, p. 163

Action et pouvoir, p. 163 - Castration et parasitage, p. 169 - Raison de la représentation, p. 174 - Sécurité ou nihilisme politique, p. 177 - Le pouvoir comme quantum, p. 180 - Raison de l'entre, p. 182 - Le pouvoir et le nombre, p. 184 - Pouvoir d'État, p. 186 - Pouvoir et violence, p. 188 - La fuite de tous devant tous, p. 190

CHAPITRE 4 — Politique des peuples sans État, p. 197

4.1 Une utopie politique juive, p. 198

Qu'est-ce que, politiquement, un Juif ?, p. 198 - Errance du parvenu, errance du paria, p. 204 - L'exemple de Kafka, p. 210 - Normalité, jugement sain, p. 217 - Un peuple comme les autres, p. 224 - La police et l'anomalie méconnaissable, p. 227 - L'innocent criminel, p. 232

4.2 Le droit au droit, p. 235

Droit à l'apparition politique, p. 237 - Logique de l'assemblément, p. 241 - L'avoir part premier, p. 245 - Notre labeur commun : tragique des communautés sauvages, p. 250 - Vie et politique : tragique des communautés civilisées, p. 253

CHAPITRE 5 — Commencer, p. 257

Agir en-deçà du Droit, p. 257 - Politique révolutionnaire, p. 262 - Autorité des commencements, p. 267 - Égalité et autorité, p. 270 - Dictature, p. 274 - Acte de fondation, p. 278 - Trésor sans âge, p. 281 - « Au commencement », p. 283 - Natalité, p. 287 - Liberté et pouvoir constituant, p. 289 - Hiatus dans le temps : présent originaire, p. 296

CONCLUSIONS — Philosophie de l'*initium*, p. 303

BIBLIOGRAPHIE, p. 316

ANNEXE I — Résumé et conclusions en espagnol, p. 325

INTRODUCTION — L'action, une hétérologie

Dans cette thèse, on étudiera la pensée de l'agir d'Hannah Arendt, comme ce qui nous semble constituer le lieu décisif de son intervention intellectuelle, au carrefour de la pensée pure et de la réflexion politique. Cette pensée de l'action ne suscite pas seulement des interrogations quant à la détermination singulière de son objet, mais une question d'un ordre plus général, un problème d'ensemble quant à l'approche philosophique ou épistémologique : la pensée arendtienne de l'action s'est voulue non théorique. De même, l'agir, dans la démarche intellectuelle d'Arendt, figure non seulement comme ce qui est à penser mais aussi comme l'instance d'un déplacement du sens général de la pratique de la pensée elle-même. Penser l'agir a donné lieu autant à une pensée expérimentale qu'à une polémique critique à l'égard de la tradition philosophique. Ainsi, la recherche d'une pensée de l'agir est allée de pair chez elle autant avec une critique de la philosophie politique qu'avec un démantèlement de la métaphysique. L'expression « pensée de l'action » souffre donc d'une tension singulière. Ni recherche scientifique ni enquête classiquement philosophique, penser l'agir a été pour Arendt le lieu d'expérimenter quelque chose comme un mode autre de la pensée, une pensée qui serait politique non seulement de par ses objets ou ses contenus mais plus fondamentalement de par sa méthode, sa façon de se mouvoir, la forme de ses circulations : « nous sommes parvenus à une situation dans laquelle nous ne nous comprenons pas politiquement, où nous ne nous mouvons précisément pas encore de façon politique. » (QP, 46)* À partir de cette hypothèse, on essaiera de montrer que le motif de l'action se situe au cœur de la démarche de pensée arendtienne, pour tenter d'élucider également en quoi consiste la recherche de cette autre façon de se mouvoir que l'agir appelle, qu'est-ce que cette façon de se mouvoir dans la pensée qu'elle appelle politique.

Entre le côté de chez « penser l'agir » et le côté de chez « *penser* l'agir », voici donc le chemin qu'on a tenté de parcourir dans ce travail. Ce chemin n'est pas circulaire, et il n'y a en effet nulle coappartenance entre la pensée et l'action. Bien au contraire, ce qu'il y a c'est une tension spécifique entre des instances distinctes, et très singulière d'un point de vue philosophique, car non réductible. C'est au sein de cette tension, dans l'espace physique et métaphysique qu'elle ouvre, qu'on a essayé de bouger, dans un mouvement d'aggravation. Si ce travail porte sur Arendt, si le chemin qu'on a essayé de parcourir trouve ses pôles

* « *daß wir in eine Situation geraten sind, in der wir uns gerade politisch nicht oder noch nicht zu bewegen verstehen.* » (WP, 13)

principaux d'orientation dans l'œuvre d'Arendt, c'est qu'il nous a semblé que c'est justement dans cette œuvre que la question est susceptible de se poser, éminemment.

Ce pari de lecture ou d'étude, qui fait d'Arendt le nom d'un problème, le nom d'une œuvre problématique ou d'une œuvre qui se reconnaît à ceci qu'elle porte en elle un problème précis, limite et différencie la portée de ce travail. En effet, cette étude n'est pas une monographie pour qui l'œuvre d'Arendt serait une solution à certaines questions politiques ou philosophiques préalables, à propos de l'histoire, du gouvernement, de l'être, de la vérité, du sujet, etc. — bref une réalité intellectuelle disponible parmi d'autres. Celle ou celui qui serait à la recherche d'une explication ou d'une introduction pédagogique à quelque chose de cet ordre ferait mieux de regarder ailleurs¹. D'une façon plus générale, ce travail n'introduit à rien ni n'explique rien, et c'est que nous avons la conviction qu'entre les lecteurs et les textes il n'y a nul besoin d'intermédiaires. Ce travail n'est non plus de l'ordre du commentaire, pour qui l'œuvre aurait le statut de monument consacré de la culture ou de l'histoire de la philosophie. C'est bien plutôt l'aspect « documentaire », pour ainsi dire, qui nous a retenu, d'œuvre qui vise ailleurs qu'à elle-même, de multiplicité d'énoncés qui sont la trace d'une recherche et d'une intervention non pas dans le ciel des intelligibles mais dans le réel du monde lui-même. L'œuvre d'Arendt nous est apparue donc comme la trace d'une démarche souvent hésitante, approximative, variable dans ses haines, ses amours et ses partis pris, et tout à fait inachevée. Pourtant, cette démarche nous a semblé également dotée d'une remarquable constance dans son orientation, d'une cohérence tout à fait remarquable, chez une penseuse justement qui n'appréciait pas trop la « logique ». De cette constance et de ces hésitations, on a peut-être le meilleur témoignage dans le *Journal de Pensée*, récemment publié et traduit : un véritable *hypomnèmata*, qui a été très important pour notre travail.

Plus que nous placer devant l'œuvre, pour la présenter à ceux qui ne la connaissent pas, ou à côté de l'œuvre, pour la commenter avec ceux qui la connaissent, nous avons voulu donc nous situer depuis le début de ce travail au milieu de l'œuvre. Nous avons voulu nous situer au milieu de l'œuvre, c'est-à-dire dans son milieu, qui est de même justement la source de sa constance. Ce milieu d'une œuvre, cette constance d'une démarche est ce qu'on appelle « action » : le motif ou le thème de l'action, la volonté de penser l'action. Or toute l'étrangeté et la difficulté philosophique d'Arendt se résume à ceci qu'à ce milieu de l'action on n'a pas d'accès théorique. Penser l'action, ce n'est pas faire de la théorie. Voici donc l'énoncé

¹ Pour des bonnes et très complètes monographies d'Arendt, on peut se rapporter en espagnol au livre de Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, avec une forte empreinte des travaux de Seyla Benhabib ; en français au livre d'Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

principal d'Arendt qui fait non seulement qu'elle refuse le terme de philosophie politique, mais qu'elle effectue une critique systématique de cette tradition, de Platon à Marx² : « autant théoriseriez-vous, vous perdrez toute entente de l'action ». Ce qui veut dire aussi, d'ailleurs, que le rapport entre théorie et pratique et l'ensemble de ses combinaisons détermine un rapport justement théorique.

Mais cela n'implique pas que pour saisir ce qu'il en est de l'action, il faudrait cesser d'interpréter le monde pour partir à sa transformation. Que seulement la praxis nous renseigne à propos de la praxis, voilà encore une tautologie théorique. Ce qu'on apprend chez Arendt c'est que penser l'action demande un décentrement d'ensemble du dispositif philosophique. Cela se décentre de la théorie, pour se recentrer autour de ce qu'elle appelle *die Öffentlichkeit* (JP, XXI, 64 ; JP, XXII, 19, etc.) : voilà le mouvement essentiel de cette pensée. Or souvent on se contente de traduire cela par « espace public », en oubliant ainsi que, comme le dit Arendt avec une parfaite justesse par rapport à notre expérience commune, on n'entend véritablement plus rien de précis sous le mot « public ». C'est pourquoi ici on a préféré souvent traduire cette expression par « intempérie », qui peut-être sonne plus juste à nos oreilles. Le *Denken ohne Geländer* d'Arendt, c'est un penser dans l'intempérie, et cela nomme donc le propos d'une pensée qui serait à même de se décentrer du lieu de la théorie, pour se centrer autour de l'*Öffentlichkeit*. Cette affaire de traduction a un petit peu d'importance, car souvent, on traduit par espace public, et ensuite on fait coïncider tout à fait cet espace public avec ce que nous entendons par parlement, et ensuite on projette cet espace parlementaire sur l'agora grec, et enfin on finit par tout fausser et par donner le surplus de raison à la factualité de la domination. Mais comme on le verra, c'est avec Arendt qu'on saisit très précisément que ce n'est pas l'agora qui importe, mais l'*ekklesia* au sein de l'agora : l'intempérie des hommes, ou encore, l'*ouvert politique*. Bref, le-monde.

Explorer philosophiquement ce qu'est l'*ekklesia*, ce qu'est l'assemblée publique ou ce qu'est le Conseil, voilà, il nous semble, la plus profonde nouveauté de la démarche arendtienne. Car le mouvement de pensée qui déloge la théorie pour y situer l'intempérie, passe, pour ainsi dire, sur l'autre rive de la philosophie. Cette autre rive, c'est donc l'action ; mais seulement la pluralité est agissante. Tantôt je pense, et je pense au singulier, tantôt je suis, et je suis au pluriel. Être, c'est agir, et agir, c'est du pluriel : et c'est pourquoi penser n'est pas agir. Or Arendt aura voulu construire un mode de pensée à partir du *Faktum* premier

² Le livre de Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, analyse ce refus et cette critique à partir de leurs raisons premières, et notamment à partir de la disjonction entre le Bien et le Beau qu'Arendt opère chez Platon, mais il le fait dans le souci d'une reconstruction critique de la philosophie politique qui n'est pas le nôtre.

de la pluralité. Assurément, l'expérience totalitaire a eu un rôle important dans ce propos de partir philosophiquement de la pluralité. Mais il suffit, comme d'habitude, de totaliser le sens de la démarche d'Arendt sous la volonté de penser la domination totalitaire pour ne trouver dans son œuvre que des multiples imprécations contre la pratique de la philosophie au sens fort, et comme positivité, quelque sophistique floue de la convention. C'est là, il nous semble, la façon la plus astucieuse d'éluder le pari d'intempérie d'Arendt, et donc d'annuler tout à fait sa singularité *philosophique*, pour mieux reconstruire encore de ses ruines, en se donnant l'air de modestie propre au *pensiero debole*, un discours universitaire de plus en plus affaibli mais qui aura ainsi un nouvel alibi moral, très effectif en effet, pour édicter la maîtrise sans failles de son domaine et la clôture des aventures de la pensée. Et c'est que c'est déjà la peine de lire Arendt rien que pour tenter de perturber cet « antitotalitarisme » facile et ambiant qui passe sans cesse des compromis en bonne conscience avec l'ensemble de puissances de l'ordre. Car, comme on le verra, et comme n'importe qui peut le soupçonner pour peu qu'il habite ce monde et ce temps, si l'on se tient à la logique arendtienne de la distinction, ce n'est pas l'antitotalitarisme qui est le contraire du totalitarisme. Parce que le choix entre totalitarisme et antitotalitarisme est un faux choix, et mieux encore, parce qu'agir ce n'est jamais choisir, et il n'y a donc, politiquement, aucun vrai choix, il nous semble qu'affronter les polémiques auxquelles cette œuvre a donné lieu, notamment avec le « marxisme », et avec lesquelles elle s'est presque parfois confondue, cela suppose d'abandonner ces pauvres représentations et d'aller au-delà de cette fausse disjonction.

Philosopher à partir du *Faktum* premier de la pluralité, explorer philosophiquement la pluralité, recentrer le philosophique autour de l'*ekklesia* en tant que lieu de la pluralité *agissante*, ceci est donc apparu pour nous comme le mouvement essentiel de la pensée d'Arendt. À partir de cette hypothèse, ce travail a deux versants. D'un côté, il s'agit en effet d'une lecture d'Arendt, au sens que nous essayons de reconstruire — en nous appuyant sur des textes de l'œuvre, et en nous orientant par ce que cette matérialité textuelle contraint quant à l'interprétation — une démarche intellectuelle. Mais il nous a semblé évident que les textes opèrent ailleurs que dans les livres. Ainsi, on a voulu situer notre lecture à ras de monde. Et saisir ce qu'il en est de la politique chez Arendt, par exemple, demeure impraticable tant qu'on ne rend pas compte non seulement de son effort pour comprendre l'événement totalitaire, mais plus fondamentalement de sa tentative de contribuer à l'organisation d'une politique juive, souvent en conflit avec le sionisme officiel. Car, comme on le verra, chez Arendt, le mouvement de la compréhension reste indémêlable du passage à l'action : lorsqu'on comprend, on se déplace (en corps, en pensée) là où se joue l'action, on

passer du singulier au pluriel. C'est pourquoi il n'y a non plus de compréhension théorique. Et c'est là que les principaux thèmes et questions apparaissent, et l'ensemble de « concepts » auxquels on reconnaît Arendt : disons, entre les manifestes et le reste de textes d'intervention réunis dans le volume *La tradition cachée* et les analyses de *Les origines du totalitarisme*. Celui-ci est le versant génétique, ou historique, de notre travail. Par ce type d'analyses on a voulu viser le simple fait qu'une démarche intellectuelle est inséparable d'une vie : de certaines rencontres, de certains lieux, de certaines fidélités et ruptures, de certains événements. Tout cela ne configure point une biographie intellectuelle ou quelque chose dans le genre du roman de formation. C'est plutôt ce qu'on peut appeler avec Arendt elle-même une vie politique ; mais une vie politique de la pensée. C'est-à-dire l'histoire d'une certaine *apparition* de la pensée, où la pensée illumine ou obscurcit le monde et où le monde illumine ou obscurcit la pensée.

L'autre versant de notre travail est, dirait-on, plus directement philosophique, plus directement universel. Mais on sent déjà que ces mots ne tombent pas justes. Car la philosophie est elle-même un monde, elle fait partie du monde qu'on habite parfois, et non d'un monde dont on ne sait quel univers. Et cela au sens strict. Il y a une réalité ou bien plutôt une effectivité mondiale du métaphysique : voilà ce qu'on apprend de même chez Arendt. Penser, c'est une activité, et donc c'est une façon de faire monde, même si cela ne laisse aucune trace : autant qu'agir, autant que travailler, autant qu'œuvrer, autant que juger, autant que vouloir... Le penser est aux prises avec le temps, et il tire l'ensemble de son énergie de sa capacité à immobiliser le monde. L'agir est aux prises avec le monde, et il tire toute son énergie de sa capacité à faire qu'il n'y ait plus de temps. Lorsqu'on pense, on a tout le temps du monde, on n'est que Temps, et on est capables de faire vieillir n'importe quel monde ; lorsqu'on agit, on ne fait que concentrer toute l'énergie du monde, là où il n'y a pas de temps : on n'est que Monde, et on est capable de donner une nouvelle naissance au monde, d'introduire un nouveau commencement à même le monde. C'est l'alternance fondamentale de l'énergétique, chez Arendt, car être c'est agir, mais il y a plusieurs façons d'agir, même si l'agir politique a un privilège sur les autres modes, de même que la pensée a un privilège autrement. Et c'est que l'être, chez Arendt, est originellement divisé, et donc l'alternative est indépassable. Car ce qu'il y a, c'est le temps *et* le monde. Ou pour l'exprimer autrement, ce qu'il y a, lorsque les énergies opèrent dans sa pureté, c'est l'éternité — et donc le tout du temps et le rien du monde — et l'instant — et donc le tout du monde et le rien du temps —. Ou bien le singulier, en ce qui concerne les hommes, ou bien le pluriel.

Tout cela n'empêche pas qu'il y a en effet un deuxième niveau d'analyse dans notre travail, et une autre ambition qui n'est pas celle de reconstruire dans sa genèse une démarche intellectuelle. Il s'agit de ce qu'on peut appeler la constitution des possibilités d'intelligibilité d'un discours. « Un discours », donc, et non pas celui en effet d'Arendt : un mode ou une possibilité de la pensée. C'est par cet aspect-là que notre travail n'est pas exactement une lecture d'Arendt, qu'on met un peu à l'écart les textes de l'auteure, qu'on a voulu également explorer un domaine plus anonyme de la pensée. C'est là, de même, qu'on a pris plus de libertés, ou que la contrainte du travail a été autre que celle de la lecture : c'est la contrainte d'un possible philosophique, simplement. Ce possible est donc celui d'une modalité de la pensée qui serait à même d'opérer en conditions de pluralité, qui serait à même d'endurer l'ouvert politique.

Ce possible vient d'Arendt, il est indiqué ça et là chez Arendt, mais il ne revient pas à Arendt. Et cela même si on a voulu demeurer tout à fait dans les limites de ce milieu arendtien dont on a parlé plus haut. Et c'est là justement qu'on peut vérifier que ce milieu, cette substance se diffracte, elle est autant réelle que possible. Notre étude traverse cette diffraction. Ça se diffracte d'une certaine façon, chez Arendt ; ça se diffracte d'une autre façon, chez nous. Par ceci qu'il y a toujours quelqu'un dans l'absolu, toujours y a-t-il une vie politique de la pensée. C'est impossible de se cacher, si on prend au sérieux le pari de pluralité, là où le monde est en question, et même si cela provoque bien des malaises quant à l'écriture.

Il nous a semblé qu'explorer ce pur possible de la pensée demandait de s'adresser à un certain nombre d'auteurs, qui ne coïncident pas forcément avec ceux à qui Arendt a l'habitude de s'adresser ; car il ne s'agit pas d'influences, mais bien d'une vie plus secrète de la pensée, un théâtre inapparent. Ainsi, quant au déplacement essentiel de la pensée politique arendtienne, c'est à partir d'une confrontation avec l'entente hégélienne du Concept qu'on peut le saisir dans sa radicalité. De même, quant à ce que signifie « politique » chez Arendt, c'est par opposition à ce qui chez Heidegger figure comme « éthique » qu'on peut entendre quelque chose. C'est en compagnie d'Héraclite, de Schelling, de Nietzsche ou même de Foucault, plus encore qu'avec Aristote ou Kant, que ce mode précis de la pensée nous a semblé constituable. Mais c'est aussi, et également, avec des poètes, Hölderlin, Rilke, ou des écrivains, notamment Kafka. Et c'est aussi, et indiscernablement, en compagnie de certains penseurs politiques : non seulement des théoriciens comme Machiavel, Hobbes, Montesquieu, Rousseau ou Schmitt, mais aussi des révolutionnaires comme Jefferson, Robespierre, Lénine ou Mao. Enfin, il nous a semblé nécessaire, dans des points précis, d'avoir recours à certains apports de la psychanalyse.

Ce mode de la pensée est ce qu'on peut appeler une « pensée politique ». S'il y a une pensée politique, cela apparaîtrait donc comme quelque mélange bigarré de philosophie, de littérature, de théorie politique et de psychanalyse. Mais s'il y a une pensée politique, elle ne serait pas le résultat de quelque pratique d'éclecticisme qui s'emparerait des méthodes et des résultats de plusieurs disciplines, dans une perspective de totalisation théorique. Elle ne serait non plus quelque chose comme la science de l'homme enfin trouvée qui viendrait couronner et unifier l'ensemble des sciences de l'homme. Ce qui est difficile à saisir, c'est justement que s'il y a une pensée politique, ce n'est en rien une science, mais une pratique. Non pas une pratique scientifique, une philosophie ou une science de la praxis, mais une pratique qui opère ailleurs d'où opère la science et la philosophie, à même le-monde. Non pas une philosophie de la praxis, mais tout justement une praxis. Si la pensée politique est quelque chose, ce n'est qu'une pratique politique de la pensée, c'est le mode dont opère la pensée du-monde lui-même. Ce n'est pas la science de l'homme, mais l'action des hommes.

Souvent on entoure le mot « praxis » d'une nuée de mystère, ce qui rend toutes les injonctions à « passer à l'action » spécialement agaçantes, car on n'entend de clair que la parole du maître. Or même à ce niveau puéril on indique du moins qu'il y a un autre de la pensée, même si on ne sait pas trop ce que c'est. Et de même, on ne saurait pas s'empêcher de soupçonner que là où il y a cet autre de la pensée qu'est l'action, il y a aussi le monde. Et que c'est là où se passent réellement les choses. Penser, de ce point de vue, apparaît comme une sorte de simulacre de l'effectivité, de la présence effective. Or la pensée, elle est aussi effective, comme on l'a vu et comme on le verra plus spécifiquement, elle trace le métaphysique ou ce qu'Arendt appelle parfois le « transpolitique »³. Seulement, elle ne l'est pas toujours : le temps passe. Et sans cette tension de son autre, sans le soupçon et l'inquiétude de ceci qu'« elle n'est pas ce qu'elle est », elle dépérit tout simplement. Elle peut dépérir, comme c'est le cas le plus souvent, dans la platitude du discours universitaire. Mais elle peut aussi dépérir en grand style, en faisant œuvre et système. Et c'est qu'il n'y a pas de grande philosophie qui ne soit pas un règlement de comptes avec le scepticisme, et plus profondément avec l'action. Car là où on agit ou là où on a agi et dont on se souvient, là où on est de quelque façon aux prises avec le-monde, la question du scepticisme ne se pose même pas. Seulement, comme on le verra, ces prises sont toujours précaires : les fils de l'action, c'est-à-dire de la pensée du-monde, de la pensée plurielle, sont toujours au bord de la

³ Dans des déclarations à Hans Jonas, au moment où elle entame le travail qui donnera lieu à *La vie de l'esprit*, et que Jonas rapporte dans un article inclus dans le numéro spécial de la revue *Social Research* consacré à Hannah Arendt : « *I have done my bit in politics, no more of that ; from now on, and from what is left, I will deal with transpolitical things.* » *Social Research*, Spring 1977, vol. 44, n° 1, p. 27.

disparition ; et ceux de la pensée, c'est-à-dire de la pensée du sujet, de la pensée du singulier-universel, peuvent passer en effet par des fils beaucoup plus solides, en ce qu'ils n'affrontent pas l'apparence. Seulement on ne lie plus le monde avec ce dernier tissage, mais seulement le temps. Et le temps sans monde, la présence pure du temps, c'est le lieu de bien de mystifications, qui ont aussi, et de prime abord, des conséquences politiques. Mais d'abord, c'est le lieu de la première et la plus constante des mystifications philosophiques : celle de l'homologie, et donc celle qui appelle le monde « être », tout simplement, en évacuant justement l'action. C'est cela la marque de l'idéalisme, si ce mot conserve encore quelque utilité : car souvent on appelle cela également « matérialisme », en conservant la même structure homologique. Car on a en effet énormément de mal en philosophie pour approcher une hétérologie qui ne soit pas seulement invoquée.

Sur la mystification idéaliste, et en songeant à celui qui prit tout à fait fausse route pour en sortir, c'est-à-dire Heidegger, Adorno a écrit : « Le besoin ontologique ne garantit pas plus ce qu'il veut que les affres des affamés ne garantissent le repas. »⁴ Ce qu'on pourrait aussi énoncer de la façon suivante : ce n'est pas parce qu'on a faim et qu'on éprouve le désir de manger que la nourriture s'adressera à notre bouche, ou qu'il y aura en effet quelque part de la nourriture, ou s'il y en a en effet, qu'on aura les moyens de l'atteindre. Or cela fait, malgré l'apparence, une tout autre chose que répéter Gorgias. Cela lie en filigrane un pari philosophique, pour la présence effective d'un monde hors la spéculation, et un engagement politique « prolétarien », pour la cause de ceux justement à qui la nourriture n'arrive pas à la bouche rien qu'en la désirant — et qu'on ne saurait pas, pour cette raison, chasser des domaines de la pensée : mais bien au contraire. Notre temps fatigué dira assurément que tout cela ce n'est qu'une naïveté, en prétendant que les voies pour mener la nourriture aux bouches des affamés peuvent très bien ne traverser aucune pensée, et donc aucune action. Mais tout indique à même le présent du monde, fût-ce seulement à cause du principe de réalité, que ces « prêtres », pour utiliser le mot de Nietzsche, auront de plus en plus de mal à convaincre les naïfs dans les temps qui viennent.

Or ce n'est pas par hasard que la phrase d'Adorno rencontre du moins en surface l'argument de Gorgias. Face à la tentative adornienne de construire une dialectique hétérologique, et plus encore dans l'investigation arendtienne d'une pensée politique, on se souvient bien de la leçon de Platon dans le *Sophiste* : la place du philosophe et celle du sophiste sont très difficilement différenciables. Ce sont des places aveuglantes : l'une par trop

⁴ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 84.

de lumière, l'autre par trop peu, mais cela aveugle également (254a-254b). Mais c'est peut-être le risque de la pensée d'avoir justement besoin de produire cette indifférenciation à un certain degré, et d'avoir justement besoin de ce *polémos* ; même, et surtout, *en intériorité*. Sinon, comme on le voit souvent, ce qu'on a c'est le philosophe-philosophe, c'est-à-dire le prêtre universitaire, et c'est le sophiste-sophiste, c'est-à-dire le « nouveau philosophe » aux medias. Et donc la clarté symbolique sans failles du consensus, et à côté l'ensemble des naïfs battus par la police, condamnés à la précarité et donc à endurer de plus en plus difficilement la passion de la vie dans le bêtisier capitaliste qu'est devenu l'Occident. Mais, encore une fois, des places plus aveuglantes commencent peut-être à nuire un petit peu cette clarté-là, et appellent une clarté plus vivante : un « Orient ».

Quoi qu'il en soit, il y a en effet au cœur de la pensée d'Arendt une de ces injonctions à passer à l'action, au lieu d'une certaine présence effective, hors du sujet. C'est la volonté de reposer l'ensemble de questions philosophiques dans le domaine de la pluralité, qui est celui de la politique (JP, XIII, 2). Ainsi, cette pensée n'est pas politique par ses objets, mais bien par son milieu. Si on revient à l'œuvre, la pensée politique c'est la méthode de la distinction, une méthode qui n'est pas justement « logique », au sens où on entend ce mot depuis Aristote. La distinction, elle, opère à même le réel, et non pas dans le langage. Avec le *linguistic turn* dans la tête, en effet, on ne comprendra la moindre chose. Et c'est très rare, au fond, une philosophie qui ne participe pas du tout de ce type de logique : c'est encore le problème de l'hétérologie, qui devient encore plus aigu chez Arendt, en ce qu'elle n'essaie nulle dialectique négative, mais veut se situer directement dans sa chose. Et c'est là qu'elle opère des distinctions. Cette méthode a-logique n'est pourtant pas « irrationnelle » ou arbitraire : il y a une rigueur de la distinction — comme Deleuze a pu montrer, d'une façon sans doute plus profonde que nous-autres, qu'il y a une rigueur de l'intuition bergsonienne. Pour éclairer ce qu'est la méthode de la distinction, dans ce travail, on l'a confrontée à un penseur contemporain qui opère d'une façon semblable, c'est-à-dire Jacques Rancière.

Cette méthode a-logique n'est une anti-méthode, comme Engrén l'a appelée⁵, que du point de vue justement de l'homologie. Mais du point de vue de la pensée politique, elle est simplement une méthode. Et d'une façon générale, on a voulu s'efforcer dans ce travail à saisir les positions de principe d'Arendt dans une positivité. Car très souvent, là où les analyses ont été sérieuses, on n'a vu dans sa démarche de pensée que des dénonciations de la tendance totalisante, sinon totalitaire, de la philosophie : une pratique de dénonciation qui a

⁵ Voir l'étude importante d'André Engrén, qui consacre un chapitre à la description de cette anti-méthode : *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 137-159.

fini par constituer une véritable école tragicomique, autant chez les prêtres que les « clowns », pour utiliser le mot d'Arendt. Et on accepte cela souvent, et volontiers, chez les philosophes, car cela rentre dans l'ordre des choses et ne demande pas trop d'efforts, mais à condition de montrer en quoi le discours d'Arendt n'est pas justement de la philosophie, en quoi il ne cesse de manquer à la discipline du concept. Et c'est que de nos jours la philosophie est très généralement une vieille dame qui a fini par s'habituer à presque toutes les humiliations, mais qui garde tout de même son petit orgueil.

Et en effet, en lisant un livre comme *La vie de l'esprit*, on ne peut s'empêcher de penser que c'est un mauvais manuel de philosophie, dont l'intérêt n'est qu'une certaine bizarrerie dans le ton, écrit par un amateur. Comme une sorte de vieux Jaspers soucieux de transmettre la sagesse gréco-latine au vulgaire d'une Europe en déclin, tout en retenant quelque chose de la déconstruction heideggérienne, bien qu'affaiblie dans le démantèlement. Et cela est vrai d'une certaine façon, et cela est Arendt aussi. Mais voici donc que si on insiste, et si on regarde avec les lunettes de ce déplacement à l'*Öffentlichkeit*, une autre figure se dessine. Au cours de notre recherche, cette autre figure est émergée très peu à peu, et puis d'un coup. Et c'est là, il nous semble, que l'expérience de la politique est essentielle, pour lire d'une autre façon. Car justement, c'est une lecture politique de la philosophie qu'Arendt a tentée. Un abord « sauvage », de quelque façon, un abord qui lit les œuvres du passé « comme si personne ne les avait jamais lus avant nous » (CC, 262)* : un abord de nouveau-né, un abord donc agissant. Mais pour que cet abord ne dérive pas en imposture, ou ne donne pas lieu à ce type d'impertinences qui marchent toujours très bien dans une société comme la nôtre qui paie cher tout avilissement, il faut qu'il remplisse une autre condition : que cette lecture « sauvage » soit aussi une lecture pratique. « Pratique », non pas au sens des négoce de chacun ou au sens de la boîte à outils de Foucault, mais au sens de ces révolutionnaires dont parle Arendt qui ont approché la littérature antique hors tradition, à partir de leurs propres expériences et de ce qu'elles exigeaient⁶. Les commentateurs parleront ici de naïveté herméneutique, et ils ont raison. Mais il se trouve que le « contenu de vérité »⁷ — celui qu'elle a appelé, comme si on était dans un conte de fées, « le trésor perdu », « le trésor sans âge » — de l'œuvre d'Arendt demeure introuvable autant qu'on ne l'approche avec une certaine naïveté ou innocence, celle justement qui est de même la condition de l'action. Il faut

* « *as though nobody had ever read them before* » (BPF, 204).

⁶ À notre connaissance, le seul exemple d'une lecture pratique de ce genre qui existe de nos jours est fourni par l'œuvre en construction de Bernard Aspe, de là son importance pour ce travail.

⁷ Selon l'expression de Benjamin, « contenu de vérité », « teneur de vérité », qu'il distingue du contenu concret. Voir : « *Les Affinités électives* de Goethe », traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, revu par Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 274 sqq.

partir du-monde lui-même, d'une *chose* et non pas d'une structure langagière ou formelle, sinon on perd tout.

Le-monde, c'est le nom de l'être chez Arendt, c'est l'être politique ou pluriel. Or il n'y a pas d'être, ce qu'il y a c'est l'inter-être, c'est-à-dire l'être intervallaire, l'être entre chacun et chacun : et c'est l'action qui le fait exister. Le-monde donc a ceci de particulier qu'il réclame la présence des hommes, la présence de la pluralité agissante : sans quoi il n'est pas. C'est pourquoi le problème du scepticisme, ou si on veut celui du nihilisme, est de prime abord politique. Car on ne cesse pas de construire des États où l'agir est envisagé comme criminel, sinon comme terroriste.

Partir du-monde, du domaine de la politique, ou de cette présence hors sujet qui réclame la pluralité agissante, cela suppose donc d'accepter un terrain de la pensée qui n'est pas celui qui habite le singulier théorique. Cela suppose, en effet, une pratique politique, ce qui est très rare dans nos sociétés, même si cela arrive parfois. Le-monde, l'ouvert politique, c'est un terrain qui peut pourtant être tracé jusqu'à un certain degré : c'est là l'essentiel de notre propos dans ce travail. Il peut être tracé à condition de garder le contact avec la chose, fût-ce dans le souvenir. Si on cède à l'emprise de la logique, tout est perdu. Arendt dit que c'est l'action qui crée la mémoire (CHM, 269) : s'il n'y avait parfois des actions, on ne se souviendrait en vérité jamais de rien ; et cela est toujours à la limite d'arriver.

La pensée politique d'Arendt n'est pas une pensée conceptuelle. Elle n'est non plus une philosophie narrative, du moins au sens de la lecture postmoderne, qui de toute façon voit des récits partout et transforme toute chose en récit. Ni pensée conceptuelle ni pensée narrative au sens postmoderne du terme, on peut comprendre la pensée d'Arendt comme une pensée énergétique, si on se souvient qu'« activité », en grec, c'est « *energeia* ». La logique principale de la pensée politique, ce mode de la pensée qu'on a aussi appelé pensée plurielle, est celle de la distinction. Car l'être est originellement divisé, car le-monde apparaît d'une façon originelle d'une part et d'autre part, la chose la plus fondamentale qu'on peut nommer est donc une division : d'un côté il y a ceci, d'un côté il y a cela. Chez Arendt : le pouvoir n'est pas la violence, le social n'est pas le politique, etc. Mais toujours, ces divisions opèrent à même le-monde, c'est-à-dire à même ce qui commence, ce qui est commencé, ce qui est susceptible d'abriter des commencements. La division est essentielle, et c'est pourquoi la politique répugne l'Un, mais que la pluralité peut la traiter. Seulement, traiter la division, c'est justement *agir*. Car cela ne tient ensemble, cela ne s'assemble qu'autant que la division y demeure. Sans division, il n'y a même pas d'assemblage, et donc il n'y a pas de possibilité d'action. Le logos politique, c'est essentiellement un double logos, ce logos découvert

d'abord non pas par les sophistes mais par Héraclite, et par ce philosophe-sophiste que fût Socrate déjà en combat avec son usage sophistique. Mais ce logos, il est d'abord politique ; et il faudrait étudier à quel point des logiques qu'on a l'habitude de considérer philosophiques ont eu leur terrain de naissance dans l'espace ouvert de la politique.

La façon dont la pluralité traite la division qu'est le-monde lui-même, on a essayé de la cerner par ce qu'on pourrait appeler une logique paratactique : c'est l'assemblage des vues. Cet assemblage peut très bien être contradictoire, car ce qui importe ce n'est pas la cohérence logique des énoncés, mais le fait qu'ils offrent une vue sur le-monde. Et la politique, généralement, elle n'opère que sous ce mode de la parole qu'est la *lexis* ; c'est-à-dire, que le langage n'importe pas dans sa formalité mais par ceci qu'il est toujours la parole de quelqu'un. Or cette parole de quelqu'un, elle se reconnaît à ceci qu'elle est de même une action, c'est-à-dire que la parole est le-monde lui-même révélé ; sans cela, on retombe dans l'idiotie, comme Héraclite a tellement insisté (§2) : dans la croyance que l'opinion est « propre », qu'elle exprime une intériorité. L'opinion, l'« il me semble », au sens fort du terme, au sens *agissant*, revient tout à fait du logos commun, or non pas universel, mais pluriel, car logos du-monde : elle revient de la raison du monde qui commence, qui est inséparable des actions de ceux qui commencent. Ainsi, lorsque je parle en politique, ce n'est pas moi-même qui parle, mais c'est un coin du-monde qui accède à la parole et donc à la possibilité d'une signification. La parole politique n'est pas logique, mais héroïque. Or Arendt, et c'est là l'essentiel, a séparé tout à fait l'héroïsme de la figure sacrificielle du martyr : le héros, ce n'est que le nouveau-né, celui qui introduit quelque chose de nouveau. C'est cela qui sépare nettement la politique de la religion, car le sacrifice est l'affaire de la religion, mais le miracle est l'affaire de la politique.

C'est là que le texte d'Adorno sur Hölderlin, titré justement *Parataxe*⁸, a été pour nous extrêmement important. Car Adorno montre très fortement en quoi la « méthode » paratactique de Hölderlin s'oppose tout à fait à la dialectique et à ses synthèses. Mais c'est peut-être la partie la plus précieuse de son essai celle qui s'interroge sur l'usage des noms propres (grecs) chez Hölderlin. Si Hölderlin a fait de la poésie et non pas de la philosophie, c'est par son refus à entrer dans le domaine conceptuel, par sa volonté de demeurer en pensée dans un terrain mimétique. Rien ne semble pourtant lier Arendt à Hölderlin. Mais elle s'est également tenue à ne pas franchir « l'arc-en-ciel » des concepts. Peut-être les raisons ne sont

⁸ On peut trouver cet essai dans le volume : Théodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*, traduit de l'allemand par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1984, pp. 307-350. « Chez lui le nom seul a un pouvoir sur l'amorphe redouté... », p. 341.

pas tellement lointaines. Car le nom colle à la chose, ce qui n'est pas le cas avec le concept : et il y a parfois des choses à retenir. Le nom chez Hölderlin est à la limite de la puissance conceptuelle de la pensée, mais traîne quelque chose du-monde. C'est cela qu'on a tenté d'imiter dans ce travail, on ne sait pas trop si à tort ou à raison. En tout cas, s'il y a une pensée politique, sa seule source ne saurait être que Mnémosyne, le seul lien entre la pensée et le-monde, et donc entre la pensée et l'action.

Ce qui agit lorsqu'on agit, ce n'est qu'une spontanéité : on n'a pas d'autre mot. Une spontanéité, c'est-à-dire une naissance au-monde. Mais si cela pense également, si la pluralité pense, c'est grâce à Mnémosyne. L'action est fondamentalement une rupture, elle est ce qui fondamentalement n'enchaîne pas. De là l'usage dans le discours arendtien, presque constant, du « quoi qu'il en soit »* : la formule de l'interruption, du non-enchaînement, qui a de quoi encore bien agacer le philosophe chez chacun. Mais c'est la mémoire qui enchaîne ce qui n'enchaîne pas. Pour le nommer ainsi : si le démantèlement de la métaphysique déchaîne les perles de l'expérience historique de la pensée des systèmes logiques qui les protègent mais aussi les enferment, la mémoire à même l'action, et donc à même le-monde est ce qui fait avec ces perles un collier, aux yeux de tous. C'est donc la mémoire absolue qui enchaîne ce qui n'enchaîne pas, c'est Mnémosyne qui fournit au héros un chemin de retour. Si parfois on peut se risquer à agir, et ce n'est pas toujours tragique, c'est grâce à Mnémosyne ; par ceci que l'action, bien qu'héroïque, bien qu'inchoative, active la mémoire. Et la pluralité, c'est-à-dire le-monde peut trouver ses chemins de retour, et peut penser au pluriel, et peut s'organiser donc au sein même de la spontanéité.

L'organe principal de la pensée politique, du mode pluriel de la pensée, est ce qu'on a appelé écoute. L'action, cela ne se voit pas, cela s'écoute. L'activation de Mnémosyne se ressent comme la naissance d'une écoute. Par ce mot d'« écoute » on a voulu traduire ce qu'Arendt appelle plutôt compréhension, ce qu'elle définit comme l'a priori de l'action (JP, XIV, 6). Cette écoute, la psychanalyse l'a connue, Nietzsche l'a peut-être connue, Heidegger l'a connue à sa façon, et bien d'autres peut-être. Apparemment, on serait encore au plus loin de la politique. Mais c'est la même écoute que l'armée zapatiste de libération nationale a rencontré au Chiapas⁹, dans sa tentative d'organiser la résistance indigène, à travers une critique de ses premiers postulats de guérilla marxiste-léniniste, et qui depuis lors commence à se transmettre un peu partout.

* « *Be that as it may* » (OR, 61, par exemple)

⁹ Sur les enjeux de l'art d'écoute zapatiste, voir l'article de Jérôme Baschet dans le numéro 6 de la revue *Contretemps*, février 2003 : « Du guérillisme au refus du pouvoir d'État : les zapatistes et le champ politique ».

L'écoute définit un mode inexpressif de la pensée, un mode « passif » si on veut : car ce qui agit lorsqu'on s'oriente à même le-monde rien que par l'écoute, c'est Mnémosyne, ou encore, la mémoire absolue des hommes, la source de l'*Erfahrung*. Car la politique, ce n'est rien d'autre qu'une expérience, ni plus ni moins que l'expérience-du-monde-des-hommes. L'écoute est ce qui laisse agir, et elle est le chemin de retour du héros. L'écoute, en plus, n'est en rien « mienne » : elle est l'organe commun de la pensée plurielle, et elle ne dure qu'autant que dure l'*ekklesia*, autant que le nouveau fait son chemin dans le-monde, autant qu'il y a en effet de l'initiative politique. Si la pensée peut circuler véritablement en pluriel lorsqu'il y a de la politique en acte, et si cette circulation plurielle n'est pas une métaphore, c'est sous le mode de l'écoute, bien plus que par celui de la parole. Ainsi, c'est l'écoute qui est bien plus importante que la parole, du point de vue de l'action. C'est pourquoi, il nous semble, c'est l'écoute qui est « le mystérieux sixième sens » dont parle souvent Arendt. Elle est le sens commun, le sens du monde lui-même, le sens de la natalité : elle est l'accoucheuse de l'acte. Si on peut s'orienter à même le nouveau, à même la présence effective du-monde, c'est grâce à l'écoute. Ceci finit de définir notre pari de lecture : à partir de la centralité qu'on a accordée à ce déplacement du lieu de la théorie à l'*Öffentlichkeit*, nous mettons l'accent dans l'œuvre d'Arendt non pas sur le jugement mais sur la compréhension, non pas sur le goût mais sur l'écoute.

L'écoute, mode inexpressif de la pensée, sens commun du monde qui commence, organe pluriel et accoucheuse de l'acte, elle est de même un organe transcendantal en ceci qu'elle porte sur cet espace physique-métaphysique qu'est le-monde. Peut-être qu'on ne sait pas trop bien encore ce qu'est l'écoute. En tout cas, il nous semble, elle nomme quelque chose de fondamental quant à l'effectivité de la pensée dans le monde. On pourra peut-être reprocher à notre travail que sur ce point central il n'est qu'indicatif, et c'est vrai : on n'a pu faire mieux. Cela reste « au-dessus des forces d'un individu isolé »...

Mais peut-être, c'est aussi qu'à même le-monde on commence à peine à écouter, et c'est pourquoi on ne sait pas encore ce que c'est. L'empirisme transcendantal de Deleuze, dans sa tentative de renouvellement de la doctrine des facultés, a montré qu'elles ne sont pas innées, mais acquises, engendrées à partir d'expériences limite et d'expérimentations de cruauté¹⁰. D'une façon semblable mais bien distincte dans le fond, Arendt montre comment les activités qui font le-monde, qui font l'ensemble d'intervalles énergétiques du-monde et les façons multiples de remplir la « condition humaine » — des activités et non pas de facultés,

¹⁰ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, pp. 180-192.

car il n'y a pas de sujet transcendantal de l'expérience — sont de même acquises, découvertes, engendrées, à partir des diverses constellations qui configurent l'histoire du monde. Ainsi, il a fallu attendre l'avènement du christianisme pour apprendre ce qu'est vouloir. Il arrive peut-être d'une façon semblable avec l'écoute, qui est peut-être une activité qui opère çà et là parfois, mais qui normalement manque tout à fait de monde : tout comme notre monde, d'ailleurs, manque normalement de monde, c'est-à-dire de politique.

On peut définir l'écoute comme une activité transcendantale, en ceci qu'elle porte sur le monde, et qu'elle est plus profondément du monde, la pensée du monde lui-même. Le monde, qui est le milieu de l'action, à quoi on n'a accès que depuis l'assemblée publique des hommes, est un champ daimonique : un espace d'apparences ou d'apparitions. La politique, elle, se joue tout à fait dans cet espace : et être, politiquement, cela veut dire apparaître. Décentrer la philosophie du théorique pour la recentrer dans le politique, cela signifie de même de la confronter à cet espace d'apparences. Cet espace d'apparences est de même un espace d'opinions. On sait bien que la philosophie ne s'entend pas bien avec l'opinion, et souvent avec raison. Mais, peut-être, que le cœur de ce qu'Arendt appelle la « guerre intestine » entre la philosophie et le sens commun se situe ailleurs. Cette guerre intestine n'est pas dans son fond celle de la vérité et de l'opinion, mais celle de la pensée et de l'action. Et peut-être, si la philosophie souvent ridiculise l'opinion, en évacuant toute effectivité, c'est qu'elle tente de saboter, par la caricature de son maillon le plus faible, la puissance d'un ennemi bien plus redoutable, c'est-à-dire l'action. Si tout l'ensemble d'accusations aux tendances « totalitaires », despotiques ou tyranniques de la philosophie peut être envisagé avec un certain sérieux, c'est à partir de cette véritable guerre intestine qu'il faut bien délimiter. Si, dans l'autre sens, il y a du sens à parler d'une pensée « démocratique » ou à enquêter ce que serait quelque chose comme une pensée démocratique, là où le mot « pensée » et le mot « démocratie » ne sont pas avilis comme d'habitude, c'est aussi à condition de bien poser les termes et les positions respectives qui font cette guerre.

Quant à la pensée politique, telle qu'on l'a présentée ici et telle qu'on essaie de l'introduire tout au long de ce travail, en compagnie d'Arendt, avec son être originellement divisé qu'est le monde, avec sa méthode paratactique d'assemblage, avec sa façon de ne pas enchaîner et d'enchaîner à partir de ce non-enchaînement essentiel, avec son opérativité agissante, certains diront —notamment Badiou— qu'elle rentre tout à fait dans la figure de l'antiphilosophie. Nous avons préféré plutôt l'explorer plus simplement comme une possibilité de la philosophie.

Mais cette possibilité de la philosophie *définit également* une politique, et elle définit peut-être, si Arendt a raison, la politique, tout court. La politique, la politique tout court, est une politique conseilliste ou assembléeire, et non pas parlementaire ; populaire ou démocratique, et non pas oligarchique ; républicaine et non pas partisane ; fédérative, et non pas souveraine ; révolutionnaire, et non pas gouvernementale. C'est cette politique-là qu'on a essayé de déplier de même tout au long de ce travail. On l'a appelé « politique en acte », parce qu'en effet l'ensemble de la politique se joue dans l'action, et l'action exauce la politique ; on l'a aussi appelé « politique au présent », parce qu'elle se joue tout à fait hors de la scène de la représentation ; on l'a également appelé « politique en effet », car la politique est infiniment pratique, et elle n'existe que lorsqu'elle est, en effet, pratiquée. La politique en acte, la politique au présent, la politique en effet, c'est encore rien que la politique, la politique tout court : si on a choisi ce type de déterminations ce n'est que pour différencier la politique au sens arendtien d'autres représentations qui circulent d'habitude sous le même mot.

Tout découle de ceci : la politique se joue entièrement dans les actes. Ainsi, parler, politiquement, est de même une forme d'action. Or agir, ce n'est ni commander ni obéir : agir, c'est commencer, c'est initier un processus nouveau. On ne saurait agir sans deux conditions, la condition de pluralité (on ne saurait pas agir seul) et la condition d'égalité (là où les affaires humaines se régulent selon le commandement et l'obéissance, il n'y a pas de politique). Parce que la politique a pour condition l'égalité des plusieurs, elle est anarchique dans son principe. Mais le moment anarchique n'épuise pas la politique. Comme on le verra, la politique a ceci de paradoxal que ce sont seulement des rapports anarchiques qui peuvent introduire des nouveaux principes dans le monde des hommes, des *arkhai* nouveaux qui sont à même de « gouverner », au sens de sauver, le destin des hommes. C'est seulement l'anarchie qui est à même d'introduire l'*arkhè*. Comme Arendt a tellement insisté, la contrariété fondamentale de la politique n'est pas celle de la liberté et de l'égalité, comme le veut la pauvre représentation habituelle, mais celle de l'égalité et de l'autorité. Chez une penseuse pour qui la division est originelle¹¹, on ne s'étonnera pas de vérifier que la politique a de même deux principes

¹¹ Comme on le sait, les commentateurs ont privilégié très largement chez Arendt à partir d'un certain moment (la décennie 80) la thématique du jugement. Assurément, cela s'explique par la conjoncture politique et intellectuelle, et notamment par la disparition de l'expectative révolutionnaire. Mais le problème est qu'on privilégie ainsi ce qui n'est chez Arendt qu'une activité parmi les autres, en perdant une compréhension d'ensemble de sa pensée, qui pour nous autres ne saurait être atteinte qu'à partir de l'agir, qui est ce qui enveloppe l'activité, dans sa différence avec le penser. Au sein des lectures les plus traditionnellement aristotéliennes d'Arendt, cette interprétation mène à assimiler simplement le jugement réfléchissant à une certaine représentation de la *phrónesis*, au sein d'un de ces « retours à Kant », sinon au-delà, qui de temps en temps ont lieu aux moments de fatigue et de réaction de la modernité. Mais l'histoire de la *phrónesis* est plus

distincts et irréductibles. Et c'est peut-être l'ensemble de l'histoire révolutionnaire moderne, qui pour Arendt reste l'histoire la plus intime de notre temps, qui s'est affronté sans cesse à cette contrariété. C'est cela qu'il faut entendre sous le rêve constant d'un gouvernement populaire : la tentative de fonder une autorité de l'égalité, une autorité des égaux.

Comme nous avons de même essayé de montrer, l'importance qu'Arendt accorde au thème de l'autorité ne participe pas d'une réhabilitation de cette notion du type des « néo-conservateurs » ou d'autres nostalgiques de l'Ancien Régime. Le fil de la tradition, chez Arendt, est brisé et brisé à jamais : et c'est pourquoi il nous faut retrouver une mémoire hors fil, l'expérience des hommes qui a été annulée et falsifiée par ce fil. La notion d'autorité, chez Arendt, est en grande partie polémique. Elle s'adresse contre une autre semblable, avec laquelle elle se confond parfois : celle de souveraineté. Et peut-être l'ensemble de la doctrine politique arendtienne peut se résumer sous ce mot d'ordre : feu à la souveraineté. C'est cela le sens le plus profond de la Révolution, et autant qu'il y aura quelque reste de souveraineté sur la Terre on ne saura pas trouver le trésor perdu, on ne saura pas vivre politiquement : vivre dans un monde qui ne soit que celui des hommes. C'est pourquoi, dans ce point précis, nous avons confronté sa doctrine de la politique plus particulièrement aux grands penseurs de la souveraineté : Schmitt, et surtout Hobbes.

Cela a des conséquences très pratiques : nuire à la souveraineté, saper la souveraineté, cela signifie beaucoup des choses, mais cela signifie tout d'abord, dans l'ici et maintenant, finir avec tout monopole de la capacité de décision sur les affaires communes, là même où il se donne. Cela signifie aussi déplacer le lieu de la politique : de la cour, du parlement, vers l'assemblée publique des hommes — or il s'agit d'une assemblée publique « des femmes », d'une pluralité qu'on doit pourtant conjuguer de prime abord en féminin, comme on le montre dans ce travail. La politique, de ce point de vue, cela consiste à faire que tout ce qui tombe d'« en haut » soit conduit « entre », éclairé et décidé « entre ». C'est l'autre sens de l'ouvert politique, là où on n'est qu'*entre*, et au-dessus de nous, il n'y a que le ciel.

Si la politique en acte met en place un monde des hommes délivré de tout reste de souveraineté, on voit donc bien que chez Arendt c'est la politique qui est « aux postes de

complexe que son moment aristotélicien, et le moment aristotélicien est plus complexe que ces lectures, en ce qu'il comprend l'action. Et finalement c'est l'aspect « antitotalitaire » qui l'emporte dans ce type de lectures « contemplatives » d'Arendt, et on continue à lire l'histoire en y cherchant toujours la raison des vainqueurs, satisfaits d'être de leur côté ; ce qui nous semble être extrêmement anti-arendtien. Pourtant, il y a une autre approche possible du jugement qui nous offre une perspective plus juste et plus apte à rendre compte de l'ensemble de la tentative arendtienne. Comme Hölderlin l'indique dans un fragment de jeunesse, *Être et Jugement*, le jugement, « au sens le plus strict et le plus élevé » signifie simplement division originelle ou division originaire : *Ur-Teilung* (Hölderlin, *Œuvres*, dir. Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1967, p.282). C'est cette voie qu'on a essayée de suivre dans ce travail.

commandement », et non pas l'économie. C'est la « révolution politique » qui importe de prime abord, et non pas la « révolution sociale ». On sait bien qu'un certain maoïsme a dit la même chose, et en effet nous avons pris plaisir à montrer certaines coïncidences entre la façon dont Arendt a posé la question de l'émancipation des peuples sans État et la théorie de la contradiction à l'intérieur du peuple. L'intérêt de cet exercice est encore une fois d'essayer de déstabiliser certaines représentations et partages convenus. Mais d'une façon plus générale, ce qui nous a intéressé, et ce qui constitue la dernière ambition de ce travail, c'est contribuer à penser une politique d'émancipation dans une perspective résolument non marxiste. Et c'est cela encore qui est très difficile, et on est très conscient qu'on n'a fait encore qu'indiquer, et qu'il y a encore bien de problèmes ; mais il nous semble, et ce diagnostic n'est en rien philosophique mais politique, qu'on en a bien besoin. Ceci est, il nous semble, de l'ordre de la tâche, pour utiliser ce mot lourd, d'une tâche que pose le jour. C'est là de même, dans ce propos, qu'on a essayé de confronter les thèses d'Arendt avec certains penseurs contemporains qui essayent de même de renouveler la pensée politique, dans des perspectives diverses : Badiou, Agamben, Milner et spécialement Rancière.

Il faut ici éclairer que ledit marxisme n'est pas Marx. Car ce n'est pas Marx qui nous importe dans ce propos, mais bien le marxisme du monde, le marxisme agissant : le marxisme comme un ensemble disparate de postulats, de présupposés, de partis pris, de gestes, de croyances pratiques. C'est le marxisme comme une vision du monde et comme une entente de la politique. Le marxisme, c'est supposer que toujours, lorsqu'on se réunit, il faut commencer par analyser les transformations du capitalisme, et que c'est l'actualité du capitalisme qui va nous dire par où viendra l'avenir du communisme. Le marxisme, c'est encore dire que d'abord il faut théoriser et qu'après il faut pratiquer, et que pour passer d'une activité à l'autre il faut un supplément, que sont les masses. Le marxisme, c'est dire qu'il faut prendre conscience de certaines choses avant d'agir, et qu'il faut mener on ne sait pas où cette conscience. Le marxisme, c'est dire que là où le mouvement ouvrier n'apparaît pas, la politique n'est pas sérieuse. Le marxisme, c'est aussi dire qu'au fond il faut faire le parti de la vérité, et que c'est comme cela qu'une politique se construit. Le marxisme c'est dire qu'il y a des réformistes et qu'il y a des révolutionnaires, qu'il y a le spontanéisme et qu'il y a l'organisation. Le marxisme, c'est dire qu'il faut abolir l'État, qu'il faut abolir le Capital, qu'il faut abolir ceci et cela ; et peu importe si nous, qui sommes là, n'avons la moindre idée de comment faire ceci, car ce sont les masses qui s'en occuperont, et la dialectique du processus éclairera tout, et ce qui importe donc, d'abord, est de tenir ferme l'idéologie. Le marxisme, c'est ce qui nous dit qu'agir c'est choisir, c'est choisir la gauche contre la droite, c'est choisir

le socialisme ou le communisme ou l'anarchisme contre le capitalisme, etc. Et tout cela pendant qu'on ne cesse d'admirer la capacité de rupture du capitalisme, de faire coïncider la démocratie et le parlementarisme, et d'alimenter des fantaisies sur l'héroïsme industriel bourgeois. C'est pourquoi, au fond, ce genre de positions théorico-critiques n'embêtent personne, depuis que le mouvement ouvrier révolutionnaire n'est plus là.

Ce marxisme-là est, si on veut, un marxisme tout à fait vulgaire, et on sait bien que, de bien de gestes de ce marxisme, beaucoup des gens qui agissent, même marxistes, en ont bien marre. Mais il nous semble que c'est ce marxisme-là qu'il faut prendre au sérieux, encore plus que les textes des « classiques » : car c'est celui-là le marxisme agissant, le marxisme qui apparaît. Ce marxisme-là est bien flou, mais non moins effectif à même le-monde : et cela même si son effectivité habituelle est de l'ordre de la paralysie. Parce qu'il est un ensemble pratique, il faudrait l'aborder de la même façon dont Wittgenstein analyse les jeux de langage : à partir d'une série illimitée d'exemples. C'est donc au niveau des exemples qu'on l'a pris préférentiellement, tout au long de ce travail. Mais on a essayé également de restituer quelque chose comme une « histoire mondiale » du marxisme, dans un rapport avec le mouvement ouvrier qui n'est pas allé sans contresens, en suivant notamment Rancière dans les analyses, même si on s'écarte probablement quant aux conséquences.

Et face à cela, on n'a pas voulu construire quelque marxisme critique ou raffiné, encore une autre théorie. Il nous semble que de ce marxisme-là, il faudrait tout simplement se déprendre autant que possible, et cela *pratiquement* : aucun règlement théorique de comptes n'importe ici, aucune autocritique. Et cela même si à plusieurs égards, on peut considérer Arendt une penseuse marxiste, comme on montre dans ce travail. Et cela même si, quant à nous, si on nous dit que le marxisme consiste, comme Lénine l'a dit une fois, à l'analyse concrète de la situation concrète, on serait parfaitement d'accord. Mais l'essentiel n'est pas là. L'essentiel est la division du parti et de l'assemblée, et les conséquences que cette division entraîne quant à la compréhension de l'action. Car si l'assemblée est le lieu de la politique, le marxisme est tout à fait incapable de saisir ce qu'est une assemblée — et également les tendances « anarchistes » du marxisme ; à ce niveau, il ne nous semble pas que l'anarchisme soit quelque chose de fondamentalement différent, ce n'est rien d'autre qu'une scission du marxisme, et donc de la politique comprise comme parti communiste. Et s'il est tout à fait incapable de comprendre l'assemblée, c'est qu'il est de même incapable de comprendre l'action. Le marxisme ne connaît ni l'assemblée ni l'action.

Assurément, pourtant, il y a quelque lien entre ce marxisme pratique et l'œuvre de Marx. Ce lien, qu'on a tenté de reconstruire, il nous semble qu'il tient à deux points

fondamentaux. C'est d'abord la théorie de la production, le connu dicton qui signe le passage de l'interprétation à l'action, le fait que « l'homme produit l'homme ». Et c'est ensuite, et en découlant de ceci, ce qu'on appelle dans ce travail l'urgence théorique. Cette urgence théorique n'est pas l'opposé de la patience hégélienne du concept. Cette urgence théorique branche immédiatement sur l'agir. Cela veut dire qu'après que Marx ait découvert la science de la production, il devient théoriquement urgent d'agir. S'il n'y a chez Marx nulle philosophie de la praxis, c'est que la praxis est le lieu de la non pensée : mais cette fois-ci, cette non pensée est de même le tout de la pensée, et elle s'appelle science. La praxis, c'est le lieu d'effectuation de la science. D'une façon tentative, par essai et erreur, sans perspective utopique, comme on voudra : mais l'essentiel reste le même, le prolétariat n'a qu'à remplir son concept. Cela ne veut point dire qu'il n'y ait pas de patience de l'histoire, chez Marx. Mais cette patience, chez Marx, n'est jamais fondamentalement distincte de celle de Hegel : c'est encore une patience du concept, une patience de la conscience, le roman de formation des masses.

Et c'est que la science marxienne de la production transporte l'homologie hégélienne. Il nous semble qu'il y a encore chez Arendt une façon de briser cette homologie. C'est, il nous semble, tout le sens de sa façon de diviser et de pluraliser l'activité. Il n'y a pas que de la production : il y a le travailler, l'œuvrer, l'agir, mais aussi le penser, le vouloir, le juger... Au lieu de la division de théorie et de pratique, qui entraîne l'homologie et perd le-monde, il y a tout un ensemble d'activités, et pratiques et contemplatives, sous un même rapport, en ce que toutes elles configurent le-monde. L'essentiel ici est de penser des activités distinctes, plusieurs façons de faire monde, non totalisables et non subsumables les unes aux autres, et c'est là en effet qu'Aristote a son importance, et notamment la lecture qu'en propose Patrice Loraux. Car c'est là que le-monde apparaît, et qu'on a besoin d'aller voir et de parler aux autres, et qu'on ne saisira rien depuis son bureau, et qu'en conséquence la politique a quelque sens. Sinon, en effet, le fait de s'assembler, c'est-à-dire de créer ce lieu où ces différentes activités, où ces différentiels énergétiques et ces différentes façons de remplir la « condition humaine » se parlent et s'égalisent et peuvent donc révéler quelque chose du-monde et agir, tout cela serait vain.

C'est là aussi que réside l'intérêt de la façon dont Arendt s'approprie la phénoménologie. Car ce qui importe peut-être de la phénoménologie est beaucoup moins sa volonté de fonder une science stricte de ce qui apparaît que cet élan premier, cette libération qui nous dit qu'il faut aller aux choses elles-mêmes, qu'il faut pour un temps laisser de côté les médiations. Qu'il faut décrire ce qui arrive, ce qui apparaît, et le montrer aux autres : et on

verra ensuite. Ainsi, la pratique phénoménologique d'Arendt nous semble beaucoup plus proche de Simone Weil, lorsqu'elle décide par elle-même d'aller voir ce qu'est le travail d'usine, ou également de certaines descriptions de Sartre, que de Husserl ou que de ces gens dans leurs bureaux essayant de saisir le noème de l'arbre du jardin du campus qu'ils peuvent voir à travers la fenêtre. Car le-monde ne réside justement que dans l'intervalle énergétique ; et on ne saisit le-monde, même si c'est d'une façon confuse, que lorsqu'on passe d'une énergie à l'autre. Et c'est l'assemblée, c'est le fait de s'assembler, qui porte une clarté, c'est vrai une clarté plurielle, une clarté politique et non théorique. Une clarté qui ouvre sur l'agir, et non pas sur le savoir. S'il y a une patience de l'action, elle passe tout à fait par là : par un processus d'ouverture et d'illumination du-monde, et non pas par une formation ou une transformation de la conscience. Car en politique, tout se joue dans l'espace ouvert du-monde, dans un champ daimonique et non pas dans le champ clos de la conscience.

Et d'une façon générale, par rapport à la conscience, il faudrait imaginer une sorte de protestantisme idéologique. Car si on accepte que la politique se joue entièrement à même l'action, la « conscience » de chacun, l'« idéologie » de chacun, cela n'a pas la moindre importance. Ou bien, si cela a quelque relevance pratique, ce n'est qu'encore de l'ordre de la paralysie de l'action et du fait de faciliter le tourner en rond généralisé. Il faudrait contempler des phrases du genre « je suis anarchiste » ou « je suis communiste » comme des déclarations tout à fait privées. Car, en effet, tant qu'on vivra dans des sociétés capitalistes, nous serons tous des capitalistes. Et tant qu'on croira *être* autre chose, rien du-monde ne se dévoilera, et on ne fera qu'obscurcir. Enfin, tant qu'on croira que ce qu'il faut c'est s'unir pour les nécessités de la conjoncture, dans le genre du front populaire, ou même comme certains mouvements de libération nationale¹², avec comme seule chose commune l'ennemi commun, même si on triomphe, on perdra : on perdra encore le-monde, et cela d'une façon tout à fait réelle, comme on a vu tellement de fois. Et cela, étant donné qu'on arrive à agir quelque peu : car, de toute façon, je suis déjà anarchiste ou communiste, je suis déjà dans la vérité de la conscience, et donc ce qui importe c'est de tenir à cette vérité qui est ce que je suis dans mon for intime, et tout le reste n'est que spectacle et conspirations des puissants ; et comme toute action qui se propose au sein d'une patience et d'un processus n'est jamais le passage du rien au tout, on peut l'appeler « réformiste » et s'en aller en bonne conscience ; et comme, de toute façon, l'anarchisme ou le communisme sont des belles utopies irréalisables, ou ça tourne toujours mal, ou le gouvernement a toutes les armes et il va nous massacrer, ou les masses

¹² Voir notamment, à propos de cela, les pages de Fanon dans le chapitre « Méaventures de la conscience nationale » : Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Sirois, 2002, p. 143 sqq.

sont aliénées, à quoi bon d'agir, puis qu'on est déjà anarchiste ou communiste dans sa conscience, dans son idéologie ; et je ferais mieux, donc, de revenir chez ma tribu, chez ceux qui me comprennent dans mon for intime, et essayer de vivre dans quelque réalité parallèle, dans quelque « oasis »... C'est pourquoi, de même, il importe tellement la tournure qu'Arendt a donnée au thème de l'aliénation, en tant qu'aliénation du monde : car très souvent, ceux qui ne sont pas censés être aliénés quant à la conscience, sont extrêmement aliénés par rapport au monde. Et de toute façon, même si l'oasis est réel — or, selon Arendt, jamais un oasis tel ne saurait abriter une vie politique — on ne saurait pas empêcher l'entrée du sable du désert, lorsqu'on fait de lui un refuge de la politique (QP, 186-191).

Il faudrait donc imaginer un protestantisme politique, et laisser toutes ces affaires de conscience et d'idéologie chez soi, et ne pas les emporter à l'assemblée, où il ne s'agit pas d'être, mais d'agir, et où il ne s'agit pas de moi, mais du-monde. On pourrait commencer par envisager un protestantisme politique, afin d'arriver un jour à pratiquer un véritable athéisme politique. Seulement, et c'est là le défi essentiel de la politique chez Arendt, il s'agit d'un athéisme qui ne saurait qu'accepter le réel du miracle. Et donc, il faudrait imaginer une situation telle qu'on cessera une fois pour toutes d'« expliquer » l'action, pour se conforter a posteriori de ne pas agir, et qu'on saisira que c'est l'action qui explique en tout cas, et donc que c'est la liberté qui est au commencement, même si cela est très dur à endurer. C'est la liberté des plusieurs qui commence, c'est elle qui est commencée et qui est capable de commencer, et donc de porter l'origine du monde des hommes, et la capacité des hommes d'originer, à la lumière du jour.

Parce que penser ce type de politique non marxiste avec Arendt nous a paru être une tâche du jour, ce travail a évidemment rapport à un présent. Qui sommes-nous aujourd'hui ? Notre présent, comme dirait Arendt en citant Tocqueville, est celui d'une brèche entre un passé révolu et un avenir infigurable. Ce passé révolu, à nos yeux, est celui d'une certaine division de la politique. De cette division, il ne demeure que des restes, qu'une gestualité qui a perdu à notre avis toute effectivité et toute prise sur le monde. Or des événements récents ont fait que notre présent soit porteur d'une certaine espérance nouvelle. Cette espérance, même si elle est faible et incertaine, et c'est cela le plus important, ne nous semble pas saisissable du point de vue de ce passé.

Assurément une thèse de philosophie n'est pas le lieu adéquat pour s'exercer à la prophétie : l'oiseau de Minerve... Et comme Arendt le dit, ce n'est pas par la pensée qu'on apprend l'avenir, mais par l'action (JP, XII, 31). Seulement, ce travail n'aurait pas été possible sans cette ouverture difficile à saisir sur un avenir que des actions récentes ont

pratiquée. C'est pourquoi il se doit à cette ouverture, et il voudrait contribuer à elle de quelque façon, comme d'autres le font de mille façons diverses. Qu'il y a quelque chose d'essentiel qui se joue là à propos de la philosophie elle-même, cela nous semble évident. Mais cela n'empêche pas qu'on trouvera en effet une certaine singularité d'adresse dans ce travail : car on a tenté d'écrire également pour (devant) ceux qui pensent et ceux qui agissent, en essayant de maintenir un équilibre dans le discours. Dans cet aspect, qui est certes utopique, et qui sera peut-être jugé comme une étrangeté par rapport à certaines habitudes académiques, il nous a paru que nous ne faisons encore une fois que tenir à une certaine fidélité et à une certaine conséquence par rapport aux desseins les plus intimes d'Arendt, et qu'on n'avait pas le droit de le faire autrement. Car elle a eu le désir d'habiter un jour un monde dans lequel ceux qui pensent et ceux qui agissent seraient les mêmes, et nous partageons pleinement ce désir.

CHAPITRE 1 — Penser l’agir, penser pluriellement

1.1 L’agir et la « question sociale » : la méthode des distinctions

De prime abord, quant à la façon dont Arendt a déterminé l’action en elle-même, un certain nombre d’anachronismes, de perplexités ou d’étrangetés n’ont jamais manqué d’être soulignés et notés. Cette pensée, de même, a donné lieu à pas mal de polémiques, ce qui n’est pas, bien entendu, rare lorsqu’il s’agit de politique : et la difficulté de ce type d’études, si elles ont la prétention d’extraire quelque chose de clair, est de les traverser, et non pas justement de les éluder. L’œuvre d’Arendt se trouve à cause de ces polémiques, du moins quant à son contenu de vérité comme l’appelait Benjamin, bien embrouillée : et bien par d’autres raisons encore. Il convient de commencer justement par la polémique lui-même qui est d’abord la couche de cette œuvre qui est devenue plus endurcie, jusqu’au point où le contenu de vérité lui-même se confond avec cette couche. Commençons donc par le *polémos*. Seulement en traversant la polémique on aura l’opportunité que se déploie quelque chose d’autre que la polémique.

Les polémiques les plus sérieuses renvoient à ce qu’on a l’habitude d’appeler son épuration de la politique. Sa pensée de l’agir, et la forme dont cette pensée est circulée dans les choses de la politique, cela aura consisté à une purification. Et le problème de cela, c’est qu’ainsi on aura perdu quelque chose du réel des processus politiques, qui ne nous permet plus de les saisir.

Et en effet, par sa méthode de la distinction tranchante, par sa manière de tracer des lignes de partage qui n’admettent point de dialectique entre le pouvoir et la violence, entre le social et le politique, entre le privé et le public, entre le seul fait d’être en vie et celui d’être l’habitant d’un monde, et en général de par sa mise à distance de toute pertinence politique de la « question sociale », elle semble aller à l’encontre de l’ensemble des luttes politiques de la modernité. Si l’action politique ne peut rien faire pour assurer le bonheur des gens, pour mettre un terme à l’injustice sociale, qu’est-ce qu’il lui reste ?

Arendt dira : la gloire, l’immortalité, le bonheur de paraître en public et d’agir parmi ses égaux. Ces réponses peuvent nous paraître insatisfaisantes ou désuètes, tout au plus, renvoyant à un temps et à des circonstances qui seraient pour nous bien révolues. Ce qui par exemple, dans la modernité, a figuré comme porteur d’une capacité de transformation et donc d’action maximale, le mouvement ouvrier, a montré justement dans la misère du grand nombre un conflit non point privé mais public, et dans l’exploitation économique une affaire

d'assujettissement politique, d'oppression d'une classe par une autre classe. La façon arendtienne de délier l'économique du politique, de renvoyer l'exploitation à une sphère de violence pré-politique, semble donc de prime abord nous laisser sans ressources pour comprendre même l'immortalité ou la gloire de ce mouvement. Mais de l'autre côté, la grandeur qu'elle reconnaît tout de même en effet à ce mouvement, comme seul mouvement authentiquement révolutionnaire de la modernité, est séparée par elle de toute revendication économique dans le genre d'amélioration des conditions de travail, qu'elle attribue bien plutôt aux syndicats et aux partis de gauche qui jamais n'auraient été en vérité révolutionnaires. De même, la faillite du mouvement ouvrier, son échec, est selon elle identique au succès de ces revendications économiques. C'est à partir du moment où « le salaire annuel garanti s'est substitué à la paye journalière ou hebdomadaire » (CHM, 281-282)* que le mouvement se serait éteint, aux vues d'Arendt. Les ouvriers seraient donc entrés dans la société, et compteraient désormais en elle comme n'importe quel autre groupe avec des intérêts définis et particuliers, sans ne plus figurer le peuple, et en ayant en conséquence manqué ses propos révolutionnaires, sans avoir réussi donc à transformer les structures du pouvoir et les formes effectives de la communauté.

L'exemple des vues d'Arendt à l'égard du mouvement ouvrier montre l'ambivalence du sens de sa supposée épuration de la politique, de son fameux rejet du social, du vital, du violent, etc. Dans ses analyses, ce sont toujours les chefs qui par le biais de la question sociale détournent la poussée révolutionnaire du peuple. À ceux qui voudraient une égale dignité politique à tout autre, on offre le pain en consolation : on émancipe ainsi le peuple en tant que malheureux, non en tant que citoyen (ER, 160-161) ; en tant que travailleur, et non en tant que sujet politique. Cette argumentation se retrouve à très peu de variations dans plusieurs passages de son œuvre où elle interprète différents processus révolutionnaires modernes. Ainsi, au temps de la Révolution Française, lorsque le pouvoir des Jacobins commence à s'imposer sur les autres fractions, ce pouvoir, censé représenter la volonté du peuple, n'aurait fait en réalité que soustraire le pouvoir révolutionnaire de ses lieux effectifs d'exercice dans les sociétés populaires pour le rendre à l'Assemblée Nationale. Malgré la rhétorique révolutionnaire de Robespierre, la prise de pouvoir par les Jacobins ne signifierait en effet que la dissolution du pouvoir du peuple organisé en sociétés populaires, et donc la dissolution de l'élan révolutionnaire :

* « *the substitution of a guaranteed annual wage for daily or weekly pay* » (HC, 219)

il brisa l'ambition politique la plus prononcée du peuple, telle qu'elle s'était traduite dans les sociétés, l'ambition d'égalité, la prétention de signer toutes adresses et pétitions destinées à des délégués ou à l'Assemblée dans son ensemble, des fières paroles 'Vos égaux'. (ER, 367)*

La fraternité jacobine à l'égard des aspirations du peuple jamais ne saurait remplacer cette égalité. De même, les Bolcheviks, qui ont pu déclencher et triompher dans la Révolution d'Octobre grâce au mot d'ordre « tout le pouvoir aux soviets », n'ont pas douté à écraser les organes du pouvoir populaire au moment de la rébellion de Kronstadt en implantant la dictature du parti unique (ER, 381). Désormais, la nouvelle République communiste n'aurait gardé de soviétique que son nom, et le programme d'une régénération socio-politique « soviets + électricité » n'aurait développé que son dernier point.

Cette lecture des grands moments révolutionnaires a tout au moins le mérite de contester les représentations habituelles selon lesquelles ce sont les chefs et les représentants du peuple qui se préoccuperaient des complexités des théories de gouvernement et de la transformation des mécanismes de la distribution et de la circulation du pouvoir, pendant que le peuple ne songerait qu'au pain, à l'électricité ou à l'emploi garanti. Et en effet, selon Arendt, si par exemple les conseils d'usine ont connu des échecs dans la tentative de réorganiser la vie économique dans les pays où ils ont été essayés, cela n'a pas été à cause de la supposée « anarchie du peuple, mais de ses qualités politiques », et en l'occurrence pour cause d'avoir prétendu régler par la parole et l'action même des problèmes que seulement une gestion experte saurait envisager (ER, 407). Les différents échecs que les révolutions populaires ont pu souffrir, enfin, ne relèvent pas selon Arendt du manque d'intérêt du peuple pour la chose publique, mais bien au contraire de son trop d'intérêt, de son intérêt illimité.

Le nom de cet intérêt illimité du peuple pour la chose publique, chez Arendt, le nom de la tentative alternative d'organisation du pouvoir qui aurait été essayée à plusieurs reprises aux moments révolutionnaires sans avoir jamais réussi à trouver une stabilisation dans la société, c'est le système des conseils. Ce système s'oppose pour elle point par point au système parlementaire, où les représentants du peuple s'organisent en partis. Le système parlementaire est censé exprimer dans les décisions de ses représentants la volonté du peuple, divisée normalement et ralliée autour de quelques partis de gouvernement qui recueillent les voix de ceux qui sont gouvernés, dans la cérémonie des élections, où chaque individu dépose son vote dans l'isoloir. À cet égard le système des conseils ne signifie pas quelque chose

* « *he broke the most pronounced political ambition of the people as it had appeared in the societies, the ambition to equality, the claim to be able to sign all addresses and petitions directed to delegates or to the Assembly as a whole with the proud words 'our Equal'.* » (OR, 248)

comme un surplus de participation populaire au système parlementaire, entendant celui-ci comme une forme de démocratie représentative. Et tout simplement, d'abord, parce qu'il n'y a pas de démocratie représentative : « la liberté politique, généralement parlant, signifie le droit 'd'être copartageant au gouvernement', ou ne signifie rien. » (ER, 322)* Et en effet, si le système des conseils a été révolutionnaire, c'est parce qu'il est selon Arendt inconciliable à l'égard du système parlementaire : toujours historiquement l'implantation de l'un supposait la suppression en dernière instance de l'autre. La puissance pour Arendt des sociétés populaires, des communes, des soviets, des Räte, consiste à être des lieux où le peuple s'est organisé à partir de la seule communauté des opinions et des actes. Pendant que les intérêts sont susceptibles d'une représentation, par le biais du compte des voix, ni l'opinion qui est une sorte d'action, ni l'action elle-même ne le sont, de là le caractère pleinement révolutionnaire des conseils : ils ne représentent personne, ils sont les lieux d'exercice d'un pouvoir du peuple au présent. En outre, si même les dirigeants les plus sincèrement attachés à la cause du peuple ne sauraient que la décevoir aux moments décisifs, c'est que n'importe quel parti, même ceux qui ont leur siège le plus à gauche de l'hémicycle, a son origine au parlement, qui n'est pas un organe d'action mais un organe de représentation, et sa « culture politique » est donc tout à fait coupée du début même de celle du peuple. Cela est vrai selon Arendt également pour le fameux parti léniniste de type nouveau.

Les systèmes des parlements et des conseils ne s'opposent donc pas simplement chez Arendt comme deux systèmes alternatifs de gouvernement, qui auraient des titres semblables à organiser la communauté politique. L'essentiel des conseils est qu'ils reproduisent, en n'organisant les hommes qu'à travers la parole et l'action, la structure élémentaire de la communauté politique, tel qu'elle est comprise par Arendt : ils configurent ainsi une sorte de monade politique. Lorsqu'ils sont apparus aux moments révolutionnaires, ils ont montré qu'ils étaient l'organe d'un véritable gouvernement populaire. Chez Arendt, cela signifie que les conseils sont la forme de pouvoir qui permet de lier la parole à l'acte, en assurant ainsi le droit populaire effectif de participation aux affaires communes, le droit à la vie politique pour tous et pour chacun. Le conseil ne serait pas alors un mode de gouvernement parmi d'autres, mais la condition de possibilité de l'action elle-même. Et inversement, il n'y aurait pas d'action dans le monde qui ne déclenche sans mettre en place au préalable une ébauche de conseil. Les conseils sont la forme de pouvoir qui permet de réaliser une vie politique autrement que sur le couple des gouvernants et des gouvernés, et en tout cas sur l'axiome cher

* « *For political freedom, generally speaking, means the right 'to be a participator in government', or it means nothing.* » (OR, 218)

à Arendt du « ni commander ni obéir »¹³. Le suffrage universel, à cet égard, ne peut apparaître que comme une menue consolation, là où le droit à l'action et donc la politique en acte manque.

Arendt appelle les conseils « le trésor perdu de la tradition révolutionnaire ». Par cette expression, elle ne veut pas seulement signifier le fait qu'ils n'ont pas réussi à l'emporter dans les luttes politiques modernes, qu'ils ont été partout vaincus au profit du système parlementaire. Elle pointe de même au fait que quelque chose en eux est demeuré difficilement pensable : il s'agit du processus de leur formation, toujours frappé de spontanéité. En effet, dans son récit de ce trésor perdu, elle caractérise leur émergence répétée comme un processus spontané. Cette spontanéité correspond à ceci que rien dans l'histoire des formes de gouvernement anciennes ou modernes, ni rien dans le savoir des théoriciens de la politique ou des philosophes de l'histoire ne les préparait ni les annonçait. Les conseils seraient ainsi le produit d'une pratique politique qui ne s'appuie pas dans le savoir ni dans la tradition. C'est de même cette spontanéité qui est le signe principal du caractère populaire de ces formes de pouvoir, ce qui, comme on l'a vu, ne signifie point leur manque d'organisation, mais justement l'absence d'assises historiques ou théoriques constatables.

Le système des conseils constitue donc pour Arendt autant la nouveauté fondamentale des révolutions que la création politique spontanée de l'action lorsque le peuple s'est emparé de la chose publique. Ainsi, il aura été la seule utopie valable des temps modernes, ces temps qui n'ont pas cessé de rêver d'un pouvoir populaire. Et ceci justement, parce qu'avec elle il s'agissait, comme Arendt le dit, « non pas d'une utopie de théoriciens et d'idéologues, mais d'une utopie du peuple. » (MV, 239)* À très peu d'exceptions près — Jefferson, dans son idée d'un républicanisme par districts ; Marx, lorsqu'il a salué dans la Commune une solution au problème du gouvernement ouvrier — les dirigeants du peuple et les révolutionnaires professionnels l'auraient méconnue, sinon dédaignée. Et c'est que par leur formation théorique, par les milieux dont ils provenaient, ils ne sauraient prendre au sérieux les capacités politiques du peuple, malgré leurs déclarations, et s'ils étaient spécialement attentifs au nouveau, et s'ils allaient jusqu'à chercher dans une Antiquité oubliée le sens des processus inédits qui étaient en train de se développer, ils n'allaient pas jusqu'à abandonner leur conception stratégique du pouvoir : leur savoir révolutionnaire.

¹³ Cet axiome qui concentre le sens de la politique pour Arendt, elle le reprend des *Histoires* d'Hérodote, de la déclaration du défenseur perse de la démocratie (*isonomia*) Otanès : *oute gar arkhein oute arkhestai ethelô*, « je ne veux ni commander ni obéir aux autres ». Voir par exemple, dans son *Journal de Pensée*, le cahier XVIII, fragment 20.

* « *in any case it would be a people's utopia, not the utopia of theoreticians and ideologies* » (CR, 243)

Le paradigme conseilleriste de l'action

L'exemple des conseils est justement exemplaire à plusieurs égards chez Arendt. Il est le modèle de forme de pouvoir qui revient sans cesse dans ses textes, un modèle indépassable, comme le communisme l'a été pour d'autres. Mais justement, Arendt insiste, il ne s'agit pas d'un modèle théorique, il ne présuppose pas une analyse du sens du devenir historique, il n'est pas fondé sur quelque science de l'homme ou de la société. La force des conseils, chez Arendt, elle découle bien plutôt du contraire, de leur caractère spontané. L'équation est simple, et on pourrait dire trop simple : lorsque le peuple fait de la politique, ce qui arrive en effet rarement, il s'organise spontanément en conseils, et cette forme d'organisation ne peut manquer d'être révolutionnaire, d'être porteuse d'un nouvel ordre politique, d'un monde nouveau irréconciliable avec l'ancien. Le peuple, lorsqu'il se déclare et s'organise spontanément par lui-même, il est donc indéfectiblement porteur d'une politique nouvelle et d'un monde nouveau. Seulement, d'habitude, les chefs du peuple, syndicats et partis de gauche, détournent cette spontanéité politique vers des questions sociales qui assurent la continuité réformée du monde ancien, quant ils n'agissent pas en chefs totalitaires qui hypnotisent et mettent en mouvement les masses inorganisées moyennant quelque phraséologie idéologique opaque, en détruisant toute possibilité d'un monde.

Or cet exemple d'un paradigme non théorique de la politique, d'un modèle dont la base ne serait que la spontanéité populaire, n'est que l'exemple du caractère spontané que reçoit toute action chez Arendt. La figure du peuple porteur de cette spontanéité ne fait qu'assurer l'universalité du processus, et notamment son égalité, c'est-à-dire sa non divisibilité en gouvernants et gouvernés. Or cette universalité n'est pas seulement celle d'une figure au sens d'un sujet politique, mais celle d'une activité, d'une praxis spécifique. Par cette conception de l'action, et de l'action maximale que nomme le terme de révolution, elle s'oppose en effet à la tradition révolutionnaire dominante, c'est-à-dire au marxisme, dans ses diverses formes. Or il nous semble que sa polémique avec le marxisme, bien évidente partout dans son œuvre, ne se résume pas à l'épuration du politique, au rejet de la « question sociale ». Chez Arendt, il n'y a également de politique révolutionnaire que lorsque le peuple agit ; et donc, il n'y a de politique au sens strict que démocratique ou d'émancipation. Mais si le peuple fait de la politique, ce n'est pas en tant qu'ouvrier, ce n'est pas en tant que malheureux, mais en tant qu'être parlant et agissant comme n'importe quel sujet politique. La politique du peuple, c'est la politique non théorique, la politique non traditionnelle, la

politique révolutionnaire et la politique tout court, chez Arendt. Le différend majeur à l'égard de la tradition marxiste, c'est qu'il n'y a pas pour Arendt de politique qui soit susceptible d'être qualifiée comme ouvrière. « Ouvrier » n'est pas pour elle un nom politique, ou bien plutôt, parce qu'il y a eu en effet un mouvement ouvrier et il a été porteur d'une puissance révolutionnaire extraordinaire, il n'est pas pour Arendt Le Nom De La Politique. Ainsi, dans ses descriptions phénoménologiques de la vie active, elle s'attache à séparer nettement la portée politique de la parole et de l'action du caractère privé du travail et de l'œuvre. C'est pourquoi, *en tant que travailleur*, ou *en tant que pauvre*, personne ne saurait agir, encore moins devenir un sujet révolutionnaire : « aucune révolution, nulle fondation d'un nouveau corps politique n'était possible là où les masses se trouvent accablées de misère. » (ER, 327)*

Ces types d'énoncés sont difficiles et durs à entendre, en tant qu'ils s'opposent à toute une manière de penser les choses de la politique, et notamment celles de la révolution. En effet, on a l'habitude de supposer que plus un sujet n'a rien et n'est rien, plus il n'a rien à perdre hors ses chaînes, plus il est prêt à agir, plus il sera prêt à se révolter. L'universel ou la généricité de l'action politique ne serait ainsi atteint qu'à travers la perte de qualités sociales des sujets. Plus ça ne va pas, plus un individu ou une collectivité est souffrante ou malheureuse, plus la révolte devient urgente et même nécessaire. Ainsi ce serait la misère des masses ou des travailleurs qui les pousserait nécessairement à la révolution. C'est sur cette misère que les révolutionnaires de profession peuvent toujours compter dans leurs calculs : tout un bon sens stratégique de la révolte se met ainsi en place. En outre, ce sont ces nécessités qui feraient apparaître dans l'histoire l'invariance de certaines relations de forces qui permettent de saisir par un regard théorique ou scientifique le sens de ces mouvements et des transformations qu'y ont place.

Or la spontanéité de l'action chez Arendt ne s'entend surtout pas au sens d'une nécessité d'agir où se trouveraient certains sujets. Et de prime abord, parce que dans la conception d'Arendt jamais on n'agit par nécessité : la liberté est autant la condition de l'agir que, d'une façon plus essentielle, « le sens de la politique » (QP, 64)** lui-même, tout simplement. Encore dans son *Essai sur la Révolution*, des pages célèbres accusent à ce propos les interprètes principaux de l'événement de la nuit du 14 juillet 1789 d'un délit de sublimité :

derrière la foi de Robespierre en l'irrésistibilité de la violence aussi bien que derrière la foi de Hegel en l'irrésistibilité de la nécessité — violence et nécessité étant toutes

* « no revolution, no foundation of a new body politic, was possible where the masses were loaded down with misery. » (OR, 222)

** « Der Sinn von Politik ist Freiheit. » (WP, 28)

deux en mouvement et entraînant dans leur course torrentueuse toutes les choses et toutes les êtres — était le spectacle familier des rues de Paris pendant la Révolution, le spectacle des pauvres qui, comme un torrent, se précipitaient dans la rue. (ER, 164)*

C'est de même cette image d'une force sublime qui pour la première fois aurait fait son apparition dans la scène politique, celle qui se trouverait à la base des paroles de Robespierre à propos de l'excitation mutuelle entre « les crimes de la tyrannie » et « les progrès de la liberté », de la dialectique hégélienne de la nécessité et de la liberté, ou encore plus tard de l'idée de Marx d'interpréter « en termes de politique les besoins contraignants de la masse comme un soulèvement non pour le pain mais pour la liberté également. » (ER, 86)** Selon Arendt, ces interprétations n'ont été possibles que par le fait d'avoir contemplé l'événement seulement comme un spectacle, en abandonnant le jugement (dans le sens de se situer dans la pensée du point de vue des acteurs) au profit de la seule saisie théorique. Si les pauvres se sont révoltés, ce n'est pas grâce à leur capacité de parler et d'agir comme n'importe qui, ils ne l'ont pas fait en tant que sujets agissants, mais en tant qu'une pure force anonyme, dont les causes et les buts dépassaient beaucoup à ce qui pouvait y figurer comme propos et déclarations explicites : c'est l'histoire universelle elle-même qui aura ainsi démarré, qui aurait été mise en mouvement. Au lieu d'une théorie politique nouvelle, comme celle que, par exemple, Tocqueville réclamait, on a eu ainsi une philosophie de l'histoire. C'est pourquoi, chaque révolution successive a été pensée comme la continuation et l'achèvement imminent d'une seule et même révolution. À ce genre d'interprétations, Arendt oppose d'habitude celle de Kant, qui a reconnu comme on le sait autant l'indice d'un progrès indéfectible de la liberté dans la Révolution Française, et donc la grandeur d'un spectacle qui ne saurait que susciter de l'enthousiasme dans tout spectateur désintéressé, que le fait que par ses déchaînements de violence, par sa cruauté, nul sujet moral, c'est-à-dire sensé, ne saurait recommencer une action pareille.

Révolution sociale, révolution politique

* « *the image behind Robespierre's belief in the irresistibility of violence as well as behind Hegel's belief in the irresistibility of necessity — both violence and necessity being in motion and dragging everything and everybody into their streaming movements — was the familiar view of the streets of Paris during the Revolution, the view of the poor who came streaming out into the street.* » (OR, 113)

** « *he interpreted the compelling needs of mass poverty in political terms as an uprising, not for the sake of bread or wealth, but for the sake of freedom as well.* » (OR, 62)

Dans ses analyses du seul événement révolutionnaire qui ait suscité un intérêt universel, Arendt accorde tout de même le signe d'une irréversibilité. Mais cette irréversibilité n'est pas pour elle tellement grandiose que ce que voudrait la philosophie de l'histoire :

Ce qui depuis lors est irréversible, que les acteurs et les spectateurs de la Révolution devaient reconnaître immédiatement en tal que tel, est que la sphère publique — réservée, aussi loin qu'on pouvait remonter, à ceux qui *étaient* libres, on veut dire libres des soucis en rapport avec les nécessités de la vie, avec les besoins corporels — devait laisser place et lumière à l'immense majorité de ceux qui ne sont pas libres parce que soumis au besoin tous les jours. (ER, 66)*

Ainsi, le problème politique que pose l'événement révolutionnaire est celui d'aménager un espace de liberté nouvelle pour ceux qui n'*étaient* pas libres, et plus radicalement, celui de saisir ce que veut dire un monde où la liberté n'est pas une condition pré-politique mais un fait directement politique pour chacun ; où la sphère publique n'est pas réservée en droit à ceux qui ont certains titres préalables (les bien nés, les riches) pour y accéder, mais où elle est ouverte à tous et à n'importe qui (c'est-à-dire aux pauvres, aux travailleurs). Celui-ci est selon Arendt un problème politique, comme le problème des moyens de participation effective de tous — et donc aussi des pauvres, de ceux qui travaillent, de ceux qui ne sont personne — aux choses publiques, mais il n'a été abordé que comme une question sociale, comme le problème d'en finir avec la misère, avec la pauvreté. De là, pour elle, le rétrécissement de la vie politique au seul bénéfice de la vie sociale :

Étant donné que la Révolution avait ouvert les portes du domaine politique aux pauvres, celui-ci était effectivement devenu 'social'. Il fut envahi par les soins et les soucis proprement 'ménagers' et 'domestiques' qui, même si on en autorisait l'introduction dans le champ de la politique, ne pouvaient trouver solution par des moyens politiques, étant donné qu'ils étaient affaires d'administration à confier à des spécialistes, plutôt que questions pouvant être réglées par décision et persuasion. » (ER, 130)**

Qu'est-ce que cela signifie ? Avec cette révolution sociale qui n'a pas réussi à devenir politique, le peuple s'est émancipé en tant que pauvre ou en tant que travailleur, mais non en

* « *What from then on has been irrevocable, and what the agents and spectators of revolution immediately recognized as such, was that the public realm — reserved, as far as memory could reach, to those who were free, namely carefree of all the worries that are connected with life's necessity, with bodily needs — should offer its space and its light to this immense majority who are not free because they are driven by daily needs.* » (OR, 48) Traduction française modifiée.

** « *Since the revolution had opened the gates of the political realm to the poor, this realm had indeed become 'social'. It was overwhelmed by the cares and worries which actually belonged in the sphere of the household and which, even if they were permitted to enter the public realm, could not be solved by political means, since they were matters of administration, to be put into the hands of experts, rather than issues which could be settled by the twofold process of decision and persuasion.* » (OR, 90-91)

tant que citoyen, non en tant que sujet politique. La forme de pouvoir qui prévaut désormais, le parlementarisme, est ainsi faite à la mesure d'un gouvernement des pauvres, d'un gouvernement des riches sur les pauvres. Elle est supposée garantir une alternance au pouvoir entre les gouvernants et les gouvernés, en donnant figure, dans l'âge des grandes nations, à la définition aristotélicienne du sujet politique comme celui qui est le gouvernant gouverné. Mais en fait, les gouvernés ne participent que par leur voix au gouvernement, c'est-à-dire qu'ils ne participent rien du tout, ni jamais, à la liberté publique. Ils n'ont la liberté que de choisir entre ceci et cela, entre une chose et une autre de ce qui est déjà là : ce qui est exactement selon Arendt la définition non pas de la liberté politique mais du libre-arbitre des philosophes. Ils peuvent peut-être opiner, non au moment du suffrage où ils n'ont droit qu'à réfléchir en privé, mais dans d'autres espaces, et la liberté d'opinion est en effet diversement garantie. Mais, selon Arendt, le gouvernement des pauvres qui constitue le parlementarisme ne connaît rien de l'action, ni chez les gouvernants ni chez les gouvernés. Car il n'y a de possibilité d'action que là où le rapport des hommes ne relève ni du commandement ni de l'obéissance. Agir, c'est en effet ni commander ni obéir. Or le parlement, même si on l'appelle communément l'exécutif du moins lorsque le chef de l'État y participe, est un organe de décision, et ce qui est décidé là, se trouve exécuté par d'autres, l'égalité qui rend possible l'action se trouvant ainsi éviée. De même, et comme deuxième point, la division des représentants du peuple en partis empêche toute discussion sérieuse, empêche qu'apparaisse là nulle parole révélatrice.

Chez les gouvernés, il s'agit en effet d'obéir. Ils peuvent toujours opiner, et même énoncer des opinions « critiques » à l'égard des décisions du gouvernement, mais ils ne sauraient pas agir. Aucun droit à l'action n'est reconnu dans les déclarations et les constitutions modernes : et la police est là pour le rappeler à ceux qui songent l'oublier. Mais c'est parce qu'un droit à l'action jamais ne serait susceptible d'une légalité¹⁴, appartenant à la

¹⁴ Arendt, dans le moment politique fort qu'a été celui des années 60-70, a proposé d'institutionnaliser la désobéissance civile, ce qui serait en effet un grand pas vers une certaine liberté d'agir. Voir son article « Sur la désobéissance civile », inclus dans le recueil *Du mensonge à la violence*. Voir aussi le texte d'Étienne Balibar sur Arendt, qui analyse cela, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civile », inclus dans *La proposition d'égaliberté : essais politiques 1989-2009*, Paris, P.U.F., 2010. Si cette idée a aujourd'hui toutes les chances de nous sembler parfaitement utopique, c'est que notre monde, au contraire, n'a progressé que dans le sens d'une criminalisation systématique de n'importe quelle action, ou dans le sens d'une « politique » qui traite d'ennemis militaires ou même de terroristes et donc d'ennemis de l'État ceux qui agissent quelque peu dans nos sociétés. Et tout cela, bien entendu, sans le déclarer ouvertement, par tout genre de subterfuges, par le biais d'une sale guerre policière, qui essaie toujours de passer inaperçue par tous les moyens à ceux qui n'agissent pas, même si c'est de plus en plus difficile de le faire, comme n'importe qui le sait. Arendt, de même, a vu très tôt la possibilité de ce devenir, qui n'est pas tellement accidentel en ce qu'il découle pour elle de la structure même des États-nation modernes, et notamment autour des peuples « sans-État », et donc aussi des « sans papiers » : voir à cet égard son article « Le déclin des États-nation et la fin des droits de l'homme », inclus dans *L'impérialisme*.

nature même de l'action de toujours transgresser les limites et les frontières, et ceci non pas par sa criminalité, mais justement par sa spontanéité : par sa capacité de commencer quelque chose de neuf, de déclencher un processus inédit qui reconfigure le rapport entre les hommes. Donc là où on peut opiner, mais on ne peut pas agir, l'opinion devient vide ou sans conséquences, sans aucune prise sur les choses communes : on reste à l'écart de la politique. On ne se parle pas, en politique, politiquement, mais on discute de politique, de la politique qui est l'affaire des autres¹⁵, des gouvernants, et malgré le droit à l'opinion, on retombe rapidement dans l'idiotie.

Ainsi, lorsqu'on perd l'égalité politique, il n'y a d'espace que pour la gestion, que pour un gouvernement qui prend la figure de l'administration des choses, les gouvernés étant des choses qui souffrent d'un malheur ou qui jouissent d'un bonheur, qui ont un emploi dans la société ou qui sont sans emploi, les gouvernants des êtres qui répondent s'ils le peuvent à cette malheur et à cette situation ou qui ne répondent pas si « la force des choses » les oblige à ne pas le faire. Dans cette situation d'absence de politique consacrée dans une forme de gouvernement, ce n'est pas étrange que l'économie en prenne le dessous.

Toujours ceux qui ont parié sur la prééminence de la révolution sociale ont supposé qu'avant d'accorder l'émancipation politique, donc avant que les pauvres soient libres et donc qu'ils participent en effet aux décisions communes, il fallait qu'ils ne soient plus pauvres, il fallait leur accorder de la propriété privée, ou exproprier toute propriété privée pour qu'il n'y ait que de la propriété publique. Dans ses formes les plus conséquentes, le seul but d'une politique révolutionnaire, c'est ainsi de détruire le capitalisme, tout le reste n'étant que de la pantomime. Sinon, quelqu'un qui est pauvre, et donc qui est poussé par la nécessité, qui ne songe qu'au pain, jamais ne saurait se donner le luxe de songer aux complexités d'une action, encore moins à une action qui aurait la puissance de transformer de bout à bout la société et la distribution de la richesse. Mais sans de la politique effective, et donc sans la participation de ceux qui sont au présent pauvres en pleine égalité aux décisions communes, dans l'ici et maintenant de l'action qui pourrait mener à une situation pareille, cela risque énormément que cette propriété publique ne devienne un simple monopole étatique. Or le problème de l'action ne coïncide jamais tout à fait avec le problème de la participation, qui est entièrement abstrait

C'est pourquoi, pour ceux qui agissent, il importerait surtout de ne pas tomber dans les pièges de la sale guerre, de même qu'il importe de voir que les gens pour qui cela passe inaperçu ou qui le perçoivent mais ne se décident pas à agir, ou bien à cause de leur manque de confiance au pouvoir du peuple, ou bien à cause du danger qui existe tout à fait réellement (et même si le danger de ne pas agir pourrait être encore plus grand), ne sont pas pourtant « inconscients » ni « font partie du problème ».

¹⁵ Voir sur ce point précis le livre parfois arendtien de Jean-Claude Milner, *Pour une politique des corps parlants. Court traité politique*, 2, Lagrasse, Verdier, 2011, qui pourtant méconnaît totalement l'action dans une sorte de mystique de la décision.

si on ne se demande pas à quoi l'on participe. Il importe peu à cet égard qu'on participe aux processus de sélection de ses représentants au parlement ou à l'exécution de quelque stratégie révolutionnaire : on n'agit ni dans un cas ni dans l'autre, on reste à l'écart de la politique.

Il nous semble que c'est là que se trouve l'essentiel de la critique arendtienne à toute une façon de concevoir la politique révolutionnaire ou la politique d'émancipation. Mais cette critique, qui parfois semble, dans une lecture rapide, tomber sous l'éloge d'une figure béate du peuple toujours trahi ou méprisé par ses dirigeants, elle suppose plus profondément une critique à toute une façon de concevoir les rapports entre la pensée et l'action, propre à la philosophie politique. Arendt sépare en effet l'action de l'activité du travail, dans laquelle la vie humaine ne saurait que tourner en rond, en ne rencontrant que des moyens dans son chemin. Mais elle sépare de même l'action de l'activité de faire œuvre, c'est-à-dire d'utiliser des moyens matériels en vue d'une fin déjà conçue en idée.

La philosophie politique aurait méconnu l'action tout au long de son histoire, toujours en prétendant la substituer par l'œuvre. Elle n'aurait cessé de rêver ainsi à une « évasion définitive de la politique. » (CHM, 285)* Ceci selon deux grandes formes : selon la tradition de Platon, en prétendant que les affaires des hommes devaient se façonner selon l'idée immobile ; dans l'inversion de la tradition faite par Marx, où c'était bien plutôt le mouvement matériel de l'histoire lui-même, le mouvement conflictuel mais progressif de la vie matérielle, qui devait régler définitivement les choses publiques. Cela donne, d'une façon ou d'une autre, une conception stratégique de la politique, selon Arendt, où il y a des buts à atteindre et des calculs sur la bonne manière de les atteindre. Sa critique de la tradition révolutionnaire signifie ainsi une critique de cette façon de concevoir l'action politique comme une activité qui ajuste un rapport entre des moyens existants et une fin hypothétique. Car cette façon de subordonner des moyens à une fin signifie de même la subordination d'une pratique à une théorie, d'un non savoir à un savoir, ou encore la subordination des moyens qui ignorent leur destination à des fins purs, qui s'y connaissent quant aux moyens. La question stratégique « que faire ? » n'est pas plus une question politique que celle, classique dans la philosophie politique, « qui gouverne ? », si celui qui répond ne participe pas à l'action, et si celui qui la pose ne participe pas à la décision. Comme Arendt le dit ailleurs, « Lorsqu'on sépare la connaissance de l'action, on perd l'espace de la liberté. » (ER, 391)** Mais encore une fois, ceci n'est pas une affaire de bonne volonté, de belle âme, comme si Arendt disait

* « *an escape from politics altogether.* » (HC, 222)

** « *Wherever knowing and doing have parted company, the space of freedom is lost.* » (OR, 264) Traduction française modifiée.

que tous doivent participer à la théorie et à la pratique. C'est que le couple de la théorie et de la pratique, sous l'ensemble de ses combinaisons et de ses liens possibles, fausse du début la compréhension de l'action.

Ainsi, comme on a vu, si la spontanéité arendtienne ne s'oppose pas à l'organisation, elle s'oppose en effet à toute conception stratégique de l'action, à toute subordination en politique de moyens à une fin, et à toute séparation entre savoir et agir au sein de l'action elle-même. C'est seulement au prix de ne pas être conçue d'une façon stratégique que pour elle l'action saurait devenir porteuse du nouveau. On voit donc qu'ainsi le but d'une politique ne saurait pas être celui d'en finir avec la misère, en tant que chose : ceci ne relève que de l'administration, en effet.

Analysons encore un autre exemple dans ce sens. Dans une discussion autour de sa pensée qui a eu lieu en 1972, où l'on s'étonnait encore de sa façon de distinguer d'une façon si nette le social du politique, le cas de figure proposé était une question de logement. Le gouvernement britannique avait qualifié comme inadéquats un grand nombre de blocs d'habitation, mais les gens qui en effet y habitaient ne partageaient pas cet avis.

Le problème politique est que les gens aiment leur quartier et ne veulent pas partir, même si vous leur donnez une salle de bains supplémentaire ailleurs. C'est en effet une question très controversée, et c'est un problème public, donc cela devrait être tranché publiquement et non par en haut. Mais s'il s'agit de la question de savoir de combien de mètres carrés chaque être humain a besoin pour pouvoir respirer et mener une vie décente, c'est quelque chose que l'on peut vraiment calculer. (EM, 106)

Un peu avant, elle insiste : « il ne devrait pas y avoir de discussion sur la question de savoir si tout le monde a droit à un logement décent. » (EM, 105)

L'homme et les hommes

Comme on peut le voir, ce qui n'est pas politique dans cette affaire, c'est-à-dire ce qui n'est pas discutable ni susceptible d'être envisagé moyennant l'action, c'est ce qui relève des particularités de l'homme en tant qu'être vivant, de l'espace dont il a besoin pour vivre, de l'air qu'il nécessite pour respirer. L'homme qui n'a aucune existence politique est ainsi l'homme des savants, l'homme « naturel », l'homme des biologistes, des psychologues positifs, des zoologistes ou des médecins. Sur cet homme, la politique n'a en effet aucune prise : il ne peut être que géré, qu'administré. Mais, d'un autre côté, cet homme est le seul qui soit partout identique à lui-même, c'est le seul dont on pourrait extraire des notions générales

sur ce qu'un homme est ou sur ce qu'un homme peut. Seulement, cet homme manque irréparablement de monde, tout comme parfois ces logements construits à sa mesure sous l'avis des experts, et qui sont tout à fait « adéquats », peuvent nous paraître pour autant parfaitement *Unheimlich*¹⁶ — et l'on aurait tort de ramener ce genre de sentiments au psychologique ou à l'idiosyncrasique, à la souffrance muette, car comme le dit Arendt, c'est justement ce genre de sentiments qui indiquent déjà une vue sur le monde, à peu qu'ils aient l'espace de s'articuler en parole, de se déployer en égalité. Toujours Arendt s'est-elle attachée à montrer que ces catégories du jugement sont directement politiques, et non pas psychologiques ; et que c'est bien plutôt la psychologie moderne dans son ensemble, celle qui ne cesse d'essayer de nous convaincre que ce qui ne va pas n'a d'existence que dans notre tête, qui est tout à fait non politique, qui est le produit d'une absence de politique : une psychologie du désert (QP, 187).

Le scandale pour la politique, qui va bien au-delà d'une explication qui verrait dans ce type de phénomènes l'irruption moderne d'un biopouvoir, c'est que cet homme sans monde, cet homme qui n'existe jamais en pluriel, cet homme à connaître et à gérer est le seul homme qui soit nécessaire. Car jamais, à partir de cet homme des savants, on comprendra la moindre chose sur ce qu'est un monde, sur comment un monde est possible ou a été possible. Et en fait, cet homme sans monde, réduit à quelques nécessités, existe si peu, que les savants l'étudient le plus souvent dans l'animal non humain. Les pages où Arendt analyse ces psychologies du comportement qui prétendent trouver la racine de la violence humaine en torturant méthodiquement des souris au laboratoire sont profondément comiques. Elles ne relèvent pas de quelque sociologie de la pratique scientifique, mais encore de l'analyse politique : et il y a quelque chose dans ce genre d'analyses qui ne peut s'empêcher de s'emparer de cette tonalité désinvolte qu'on a souvent reprochée à Arendt, notamment dans son étude du cas Eichmann, car on ne saurait pas endurer les perturbations de l'expérience sans les faire apparaître d'une façon ou d'une autre dans la pensée, sans le contracter — et c'est que l'intempérie n'est pas d'habitude lyrique, malgré la poétique du mot. Il s'agit encore de l'étude d'un cas des intervalles de notre monde, celui de l'homme du laboratoire. Et si cet homme-là préfère travailler sur des animaux que sur des hommes, ce n'est pas, comme le dit

¹⁶ Cette expérience très courante apparaît, par exemple, dans le film de Pedro Costa *En avant jeunesse !* (2006), où Ventura se balade dans un appartement de ces nouveaux bâtiments sociaux où on relogé d'habitude les pauvres des bidonvilles, même si cela apparaît ainsi plutôt pour le spectateur que pour le personnage, dont le regard est plutôt celui du maçon expert sur l'œuvre mal faite, et l'*Unheimlich* prend ainsi un tour comique. Chez Arendt elle-même, on trouve le même constat lorsqu'elle qualifie dans un entretien télévisé les gratte-ciels new-yorkais de « tentes de nomades pétrifiées » (EM, 144) : *Hannah Arendt*, dans la série « Un certain regard », produite par le Service de la Recherche de l'O.R.T.F, I.N.A., 1975.

Arendt, par quelque humanitarisme, mais bien plutôt parce que l'animal ne saurait pas mentir, lorsqu'on lui « pose une question », lorsqu'on lui soumet à quelque épreuve (MV, 158-159). C'est l'animal qui est « logique », humain ou non humain, et non pas *les hommes*, c'est l'animal qui saurait se comporter d'une façon parfaitement « rationnelle » : mais seulement lorsqu'on le torture comme il le faut, c'est vrai.

Car lorsqu'on ne torture pas l'animal, on peut découvrir des choses extraordinaires, très peu « logiques » du point de vue des psychologies positives. Ainsi, par exemple, quant au livre de Maeterlinck, *La vie des abeilles*¹⁷, extrêmement attentif, savant, documenté et cauteleux dans ses hypothèses qu'il ne cesse de confronter à celles des autres hommes de science, aux hypothèses des professionnels ; ce qui fait de lui un livre profondément philosophique, comme ces études littéraires des mœurs en province de Flaubert qui font le cœur de *Madame Bovary*. La société des abeilles, à plusieurs égards, est bien plus belle et sophistiquée que celle des hommes, également angoissante et également mystérieuse, sinon plus. Mais justement, il nous semble que cette société n'est pas une république : et Aristote a ici raison contre l'individualiste Maeterlinck, la fourmi et l'abeille sont en effet des êtres sociaux, mais non pas politiques. Et cela même si, à suivre les descriptions de Maeterlinck, les abeilles ouvrières s'assemblent de quelque façon : mais ce n'est pas du tout clair qu'elles connaissent l'espace public, c'est toujours dans l'obscurité de la ruche. En tout cas, énormément de choses nous séparent des abeilles, et d'abord qu'on a du mal à « parler » avec elles, si on n'est pas François d'Assise ; la guerre des espèces pour la survie, d'ailleurs, n'aide pas non plus à s'entendre là-dessous.

Dans sa méthode des distinctions, Arendt ne met donc pas à l'écart des affaires de la politique le social, et donc ce qui relève des besoins de la vie, sans le faire de même quant à la nécessité scientifique, quant à la nécessité logique. Son rejet du social n'est pas ainsi le refus de certaines empiricités ou positivités sans l'être de même quant à certaines catégories qui sont censées les saisir ou leur fournir les conditions de possibilité. Ainsi, par exemple, jamais dans sa façon de penser l'homme ne sera défini comme un être social, un être vivant qui ne saurait vivre qu'en communauté, ou quelque chose de semblable, car cela nous ramènerait encore à un caractère nécessaire de la vie politique. Si l'homme est un être à la nature sociale, un animal social, alors on *sait* quel monde lui correspond, comment il faudrait le construire, comment il faudrait le gouverner, et ainsi de suite. Les questions de la politique sauraient

¹⁷ Maurice Maeterlinck, *La vie des abeilles*, Angoulême, Abeille et Castor, 2009.

êtres résolues par un seul, et donc il n'y aurait plus d'espace public, plus d'espace pour la politique, rien que l'administration des choses, des choses connues.

1.2 Déplacer le concept à l'espace de la pluralité

Mais justement, quant à ce qu'est un monde, on ne sait rien, de même, qu'en politique, personne ne s'y connaît, au sens scientifique du mot. On ne peut avoir en effet que des vues, que des opinions. Or l'opinion n'est pas le contraire du savoir : qu'en politique personne ne s'y connaisse ne veut pas dire qu'elle soit le domaine de l'ignorance ou des faux-semblants.

Car il y a en effet un être du monde, selon Arendt. Seulement cet être est l'être d'un intervalle. Chez Arendt, le monde ne peut qu'inter-être, il ne peut être qu'entre chacun et chacun. En politique, il n'y a d'être qu'en intervalle, et le monde demande la pluralité des êtres parlants pour y être. L'homme général des savants, le moi pensant singulier-universel des philosophes n'ont aucune existence. Exister, politiquement, c'est du pluriel. Seulement l'opinion a prise sur ce qui inter-est, sur cet intervalle entre chacun et chacun qu'on appelle un monde. L'opinion a prise sur ce qui inter-est, et c'est seulement elle qui le fait paraître en effet, qui lui donne un espace d'apparence où peuvent s'insérer des actes ; auparavant, on ne savait rien. Seulement, ceci exige que l'opinion soit libre. Mais cette exigence ne veut pas seulement dire qu'elle ne soit pas gouvernée, qu'elle soit « critique » ou même « ingouvernable ». Cela exige principalement qu'elle soit livrée à elle-même, qu'elle soit déjà une sorte d'action, et donc qu'elle soit spontanée au sens qu'Arendt a donné à ce mot. Inversement, il n'y a pas de *praxis* spontanée, c'est-à-dire capable de commencer quelque chose de nouveau, sans *lexis*.

Si la politique exige la pluralité humaine, c'est que ce qui en est du monde que nous partageons, ce qui en est de l'espace intermédiaire, nous ne saurons le saisir qu'à même la communauté des actes et des paroles. Si le regard théorique est à cet égard défaillant, c'est que le monde n'apparaît qu'au pluriel. Ainsi la pluralité est pour Arendt autant la condition de l'action que « *la loi de la terre* » (VE, 38)*. La pensée politique arendtienne aura voulu être ainsi une pensée plurielle, elle aura voulu penser au ras de cette pluralité essentielle, au niveau du monde et des hommes. Ceci ne veut pas dire seulement, comme dans sa reprise de la théorie kantienne du jugement, une forme de pensée élargie, qui contemplerait en égalité le point de vue des autres acteurs. Plus radicalement, cela signifie le fait de se placer en pensée

* « *Plurality is the law of the earth.* » (LM, t. I, 19)

au sein de l'assemblée, au sein du conseil, au sein de cette communauté des actes et des paroles qui est le lieu effectif de la politique. C'est seulement de cette façon qu'on saura comprendre son inscription critique dans la tradition philosophique. La pensée plurielle ne signifie donc pas seulement l'élargissement imaginaire de l'activité de penser que nomme le jugement. Le juger est une, parmi les autres, des activités de la vie de l'esprit qu'Arendt différencie, et le fait d'être la dernière ne lui assure point le rang du définitif, le statut de résultat d'une recherche, comme s'il s'agissait de ces intrigues faciles où c'est le chapitre non écrit qui nous donne la clé de l'ensemble de mystères de l'œuvre.

La pensée politique, la pensée plurielle en tant qu'elle ne se réduit pas à la faculté du jugement, mais qui bien plutôt nous semble caractériser le ton singulier de la démarche intellectuelle arendtienne dans son ensemble, sa façon de se mouvoir dans la pensée, suppose bien une autre chose. Elle nomme une pensée qui aura voulu *briser l'unité du concept*, en tant que produit théorique du moi pensant, et en général la correspondance philosophique du concept et de l'être, *en le déplaçant à l'espace de la pluralité*. C'est cela qu'exige une pensée politique, en tant que l'être de la politique est un inter-être, est un monde qui ne se donne qu'en pluriel. Arendt aura voulu ainsi situer la pensée ailleurs, dans l'assemblée, dans le conseil. Car ce qui est ne se donne pas originellement au moi pensant, il ne se donne qu'à la pluralité. Mais la pluralité ne nomme pas une addition de regards théoriques. L'être ne se donne qu'au pluriel, mais ce pluriel est un pluriel agissant : voilà la difficulté de la pensée politique, la tension qui habite le programme qui se propose de « penser l'agir ».

Penser n'est pas agir

Car d'un côté, selon Arendt, penser n'est pas agir, et la vie contemplative se situe à l'opposé de la vie active, comme deux modes alternatifs de la vie, comme deux modes différents de l'existence, dont l'histoire est celle d'un long conflit : « la guerre intestine entre pensée et sens commun » (VE, 110)*. Ainsi la théorie comme produit de la contemplation, le concept comme domaine où a son règne le moi pensant, ils ne sauraient rien nous indiquer sur ce qu'il en est du monde, sur ce qui est parmi nous. Car ce qui est parmi nous prend sa naissance dans l'acte, et l'acte ne peut se donner spontanément qu'en pluriel. Ainsi, les produits de la pensée ne nous indiquent pas comment habiter le monde, comment le construire ou le transformer, ils ne sont pas des armes ni des outils ni des guides pour l'action. Les

* « *The intramural warfare between thought and common sens* » (LM, t. I, 80)

systèmes de pensée ressemblent d'ailleurs beaucoup moins à des édifices majestueux qui pourraient donner abri aux hommes en les protégeant des intempéries du monde qu'à ces terriers kafkaïens moyennant lesquels la taupe fuit le monde et qui sont de même des pièges autant pour la taupe elle-même que pour ceux qui y cherchent refuge¹⁸. La pensée ne fonde pas le monde, elle le creuse. Seulement, la pensée en tant qu'activité est de même une expérience, autant spontanée que l'acte politique, susceptible d'être exercé par chacun, même par ceux qui ne partagent pas la foi professionnelle : par ceux qui ne croient pas à la réalité de ses produits, à la réalité des concepts. L'activité de la taupe, sa façon de creuser la terre sans soucis quant à sa loi plurielle, nous montre en effet qu'il y a du métaphysique, qu'il y a de l'inapparent ou du « transpolitique »¹⁹, comme Arendt l'a nommé parfois. Mais cet être du métaphysique, qui ne tient que pendant l'activité de penser, n'est pas différent de celui du monde, de ce qui n'est qu'en pluriel, et qui est le produit de l'action. L'être du métaphysique, comme le dit Arendt, n'est que le maintenant immobile du monde, et la pensée montre qu'on peut en effet agir hors du temps, hors du temps du monde.

Mais cette action hors du temps ne saurait produire aucun effet sur le monde, sauf en donnant naissance à une œuvre, à une œuvre de pensée. Ce genre d'œuvres ou d'êtres de pensée, de même que les œuvres de l'art, sont même les seules qui selon Arendt configurent un monde. Mais justement, elles ne le créent pas : ceci ne saurait être que le produit de l'action, le fait de la pluralité. Par sa distinction de l'agir et de l'œuvrer, Arendt n'aura voulu qu'insister sur cela, qu'un monde ne saurait être le produit d'une construction, d'une fabrication : le monde n'est approchable que par le biais de l'action. Si l'action politique ne se confond pas avec de la stratégie, avec l'ajustement de certains moyens à une fin, c'est aussi dans ce sens-là.

Or de l'autre côté, quant au rapport de la pensée à l'action, l'action elle-même est en effet une forme de la pensée. Agir, c'est donc penser, dans ce sens qu'il n'y a pas de *praxis* sans *lexis*, sans la parole qui éclaire ce qu'il y a entre chacun et chacun. Mais ceci ne signifie pas seulement que l'opinion soit une forme de pensée : c'est surtout l'action qui l'est, et le rapport de l'une à l'autre. Ainsi, les moments politiques les plus intenses, les moments où il y a plus d'action, ce sont ceux aussi où la collectivité ou la pluralité pense aussi de la façon la plus intense. Elle le fait en donnant naissance à des formes nouvelles d'organisation de tout genre, comme l'on éte les conseils, et cela de même d'une façon tout à fait spontanée. Cela ne

¹⁸ Voir le portrait du penseur dans « Heidegger le renard », inclus dans le recueil *Qu'est que la philosophie de l'existence ?*

¹⁹ *Social Research*, Spring 1977, vol. 44, n° 1, p. 27.

signifie pas que dans les masses s'incarne quelque esprit du monde ou que le divin se réalise dans l'âme collective. Les masses, en tant qu'elles sont le nom de la collectivité inorganisée, de la collectivité en tant que pure force ou pure poussée matérielle, ne sauraient produire, selon la métaphore d'Arendt, que des « tempêtes de sable » dans le désert (QP, 188). De même, il n'y a aucune âme collective, et la psychologie des foules n'a pas son origine dans l'étude des sociétés des masses modernes, mais dans l'observation des comportements des aristocrates lorsqu'ils se sont réunis pour la première fois dans une seule société, celle de la cour de Louis XIV (CC, 255-256)²⁰. Justement, ce sont les moments politiques qui brisent « l'âme collective », l'âme sociale. Si la collectivité pense, ce n'est que parce qu'elle est composée par des êtres capables de parole et d'action comme tout un chacun. Elle pense par ce qui parle dans l'action, par ce qui en elle peut donner lieu à une nouvelle histoire et poser un principe nouveau dans le monde.

Ainsi, la critique d'Arendt à la tradition philosophique ne se réduit pas à quelque éloge de l'opinion, de même que sa pensée politique n'est pas une sophistique ou une théorie de la convention. Il nous semble, d'une façon générale, comme on le disait auparavant, qu'on peut comprendre sa démarche à l'égard de la philosophie selon l'image de situer la pensée dans l'assemblée, dans le conseil. Si ce qu'il y a c'est l'inter-être, si le thème de la politique n'est pas l'homme mais le monde, c'est cela qui s'en suit, quant à une pensée politique. À cet égard, lorsqu'il y a de la politique, ce sont justement les nécessités de la société, le déroulement plus ou moins aveugle de ses parties, car fondé sur des préjugés²¹, qui se trouve interrompu par l'action. Cela ne crée pas, selon Arendt, un maintenant immobile, comme celui des interruptions de la pensée. Lorsque la collectivité pense, lorsque les seuls rapports muets de force ou de commandement et d'obéissance sont interrompus par l'irruption de la communauté des actes et des paroles, c'est la pluralité qui par ses paroles et ses actions divise et réunit autrement la société, qui crée de nouveaux rapports, qui transforme en effet le monde, ce qui relève du possible et de l'impossible dans son sein. On pourrait même se demander si ce n'est la politique elle-même qui a inventé la dialectique, au sens platonicien du mot, en tant que l'art des divisions pures, à même les corps et les paroles, à même les inter-êtres pluriels du monde, et non pas la philosophie. Seulement, selon Arendt, lorsque la pluralité agit, elle n'habite pas le maintenant immobile, mais son rapport au temps consiste à s'immortaliser, elle entre dans un processus d'immortalisation. Le produit de cette

²⁰ Voir à cet égard le film très illustratif de Rossellini, *La prise de pouvoir par Louis XIV* (1966).

²¹ Voir les pages sur « Les préjugés » (QP, 49 sqq.)

immortalisation est ce qu'on appelle une cité, une polis, ce rapport non naturel entre des êtres vivants qui constitue l'espace de la politique.

Cela suffit pour donner un aperçu de ceci que le problème du rapport entre philosophie et politique, entre la pensée et l'action est beaucoup plus tourmenté que ce qui prétendrait se résumer sous la forme d'une relation entre la théorie et la pratique. Car cette dernière relation n'existe nulle part en politique, elle est une relation justement théorique, abstraite. On dira que toute philosophie est abstraite, que toute pensée doit passer plus ou moins par l'idéalisation. Mais c'est justement cela qu'Arendt a refusé. Ainsi, dans des déclarations aussi célèbres qu'énigmatiques, elle a affirmé vouloir regarder les choses politiques avec des yeux dégagés de toute théorie. Cette pensée sans lunettes philosophiques, elle l'a de même appelé un *Denken ohne Geländer* (EM, 128).

Denken ohne Geländer

L'expression a des résonances nietzschéennes. Et en effet, la relation entre politique et philosophie, loin de se laisser décliner sous la forme du calme rapport d'application entre une théorie et une pratique, prend chez Arendt la forme d'un conflit bien plus tragique.

Il n'y a de la politique, chez Arendt, que là où le rapport entre les hommes se décide selon des actions spontanées, que là où il y a de la liberté au sens qu'Arendt l'entend, comme capacité d'agir, de commencer quelque chose de neuf, de déclencher une série imprévisible d'événements. Cette spontanéité politique n'existe pas sans cet espace des apparences qu'on appelle l'espace public. Ainsi, il n'y a en politique d'autre monde que celui des apparences. Si l'apparence n'est pas un faux-semblant, c'est qu'elle révèle l'inter-être, l'espace qui réunit et sépare les hommes, en tant que des êtres qui ne sauraient exister qu'au pluriel. Or cet espace des apparences est ce que la tradition philosophique appelle le domaine doxique, et les paroles qui circulent dans son sein, les paroles qui le tracent, les « il me semble » de l'opinion. Si la philosophie est différenciable par antithèse, elle l'est dans son rapport à la doxa. Une vie philosophique, dans ce sens, est celle qui se passe d'opiner, dont le régime de parole ne coïncide surtout pas avec celui de l'opinion. Le philosophe est ainsi celui qui est censé habiter une chose autre que l'opinion, et une vie philosophique est celle qui se règle selon la vérité, selon la lumière du feu qui résulte du dévoilement de ce qui est au singulier, jamais selon la lumière publique.

Et en effet l'opinion a assurément bien des faiblesses, qui s'approchent souvent à une capacité nulle de révélation, au lieu commun répété partout et qui assure ainsi dans les esprits

les forces de la domination, ou bien à la dissimulation, à la tromperie, à la bêtise, etc. Seulement, dans cette vieille affaire du combat de la philosophie contre la doxa, Arendt soupçonne que ce qu'il y a en jeu c'est un tout autre élément. Si la philosophie ne s'entend pas avec l'opinion, si elles ne se parlent pas, ce n'est pas à cause des faiblesses épistémologiques de la doxa. La philosophie ridiculise souvent l'opinion, en la montrant comme le degré zéro de l'effectivité, parce que ce qu'elle craint c'est bien plutôt une autre chose, à quoi l'opinion est indéfectiblement liée et que seulement elle rend possible. Le conflit de la philosophie et de la doxa est un faux combat, une lutte de surface ; ce sur quoi la philosophie ne veut véritablement rien savoir, c'est l'action. C'est là qu'on retrouve le conflit le plus profond, le cœur de la « guerre intestine ». La croyance philosophique à la vérité des idées, à la réalité des concepts, ne signifierait autre chose pour Arendt qu'une façon de tenter une échappée définitive de l'action. Cela constitue le rêve, selon Arendt, d'habiter un monde entièrement délivré de l'agir, et donc un monde sans apparences, où la contemplation de ce qui est toujours égal à lui-même ne serait jamais interrompue : un monde donc, de même, sans nouveautés possibles. C'est seulement là que le maintenant immobile de l'activité de penser saurait s'imprimer directement sur les choses humaines elles-mêmes, sur le monde des hommes.

De cette façon, la philosophie politique, loin de constituer une pure théorie désintéressée des choses publiques, ne signifie pour Arendt qu'une politique de philosophes, contraire même à l'existence de ces choses publiques. Ainsi, la philosophie politique aura été réactionnaire, dans la tradition de Platon, n'entendant l'irruption de la politique et donc de l'égalité démocratique que comme quelque chose qui serait venue troubler la justice naturelle de l'âge d'or, et en voulant réhabiliter cette justice à partir de l'Idée ; elle aura été révolutionnaire, dans l'inversion de la tradition platonicienne réalisée par Marx, lorsqu'elle a cru trouver dans l'histoire universelle un élan qui la conduirait vers la justice finale, lequel se révéla une première fois mais faussement dans la révolution bourgeoise, qui n'aurait produit qu'une justice de surface, et qui s'achèverait partout et dans sa profondeur au temps de la révolution prolétarienne. Toujours la justice philosophique, ou bien en tant qu'ordre originaire, ou bien en tant qu'ordre final, promet-elle une délivrance de l'action. Il n'y a pas d'autre sens à l'éternité comme fixation philosophique, symptôme, pour le nietzschéisme arendtien, du caractère mélancolique des contempteurs de profession.

C'est pourquoi le projet de penser l'agir réclame une approche non théorique :

Je n'ai pas voulu franchir 'l'arc-en-ciel des concepts', sans doute parce que je ne suis pas suffisamment nostalgique, en tout cas parce que je ne crois pas en un monde, qu'il soit passé ou futur, dans lequel l'esprit humain, capable de se placer en retrait du monde des apparences, puisse ou doive trouver tout le confort d'un chez soi. (VE, 468)*

Ainsi la pensée arendtienne n'a jamais opéré en construisant des concepts et en les mettant en rapport dynamique dans l'après-coup, comme le fait la philosophie, mais *en produisant des distinctions au sein de l'activité elle-même*. C'est cela l'essentiel de son différend avec la philosophie. Toujours, et d'une façon plus ouverte dans ses livres les plus « classiquement » philosophiques, ce qu'elle différencie ce sont des activités : travailler, œuvrer, agir, penser, vouloir, juger... C'est une façon encore de partir de l'action, de partir de là où elles sont en effet et là où se jouent les choses de la politique, de maintenir en vue l'inter-être, ou encore de se situer en pensée dans l'assemblée, selon l'image qu'on a utilisé plus haut. Ainsi, penser l'agir — et il faudrait lire cette expression d'une façon heideggérienne²², non pas comme penser *sur* quelque chose, mais comme *penser quelque chose* directement, penser quelque chose qui est là devant soi sans produire une réflexivité, mais bien comme quelque chose d'opaque qui oppose une résistance, qui tient devant soi, qu'on ne réussit pas justement à « conceptualiser » —, cela signifie trancher dans le mouvement lui-même : établir des lignes de partage au sein même de l'énergétique. La pensée politique, celle qui se propose de partir de l'agir, est une pensée énergétique, et non conceptuelle. C'est là qu'Arendt est très profondément aristotélicienne, et qu'elle nous permet de regarder l'œuvre d'Aristote d'un regard tout à fait nouveau²³. La pluralité, en effet, là où se joue l'action, est beaucoup plus un champ d'énergies brouillées et en tension réciproque²⁴ qu'un paysage calme ou une configuration à des retours stellaires.

* « *I did not want to cross the 'rainbow-bridge of concepts', perhaps because I am not homesick enough, in any event because I do not believe in a world, be it a past world or future world, in which man's mind, equipped for withdrawing from the world of appearances, could or should ever be comfortably at home.* » (LM, t. II, 158) Traduction française modifiée.

²² Comme Arendt le dit dans le texte d'hommage à son maître, qui lui a appris ce qu'est penser, penser ainsi, ce penser qu'il a lui-même découvert (VP, 310) ; à partir très probablement d'une refonte ontologique de l'intuition catégorielle de Husserl : voir sur cette question le petit livre de Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1999, p. 22 sqq.

²³ À notre connaissance, il n'y a que Patrice Loraux à avoir compris à une telle profondeur ce qu'est penser selon Aristote, la philosophie énergétique, même si son souci principal n'a pas été de penser l'action politique, mais bien l'œuvre, d'art ou de pensée, de là qu'il ait décliné l'énergétique sous l'opérationnel, et bien plus qu'un penseur des intervalles comme Arendt, il soit un penseur des dysfonctionnements, des pannes, etc., comme les moments qui nous montrent qu'il y a en effet de l'opération, qu'il y a de l'œuvre en train de se faire. Ce n'est pas de l'énergie agissante dont il est question chez lui, mais bien de l'énergie œuvrante. Voir le livre : Patrice Loraux, *Le tempo de la pensée*, Paris, Seuil, 1993.

²⁴ Mais ce n'est pas un champ de forces, au sens d'un Nietzsche relu surtout par Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*) et par un certain Foucault (« Nietzsche, la généalogie, l'histoire »), comme une pure extériorité. Le concept de force, dans ce sens, parce que la force est justement une pure extériorité, ne nous semble encore

Longtemps on s'est étonné que par exemple dans sa *Condition de l'homme moderne* elle ait de cette façon prétendu penser la vie active pour elle-même, sans contaminations de la vie théorique, pour après rencontrer dans cette œuvre des figures tout à fait idéales et toute sorte d'énoncés paradoxaux. Notamment quant au travail, qui se trouve là décrit sans aucune complaisance, sans aucune sympathie pour l'activité de travail, et donc sans aucune courtoisie simulée à l'égard des pauvres et dignes travailleurs, comme il arrive très souvent chez ceux qui s'occupent des choses de l'esprit, et qui sont toujours prêts à relier par quelque dialectique ce que fait le penseur dans son bureau à ce que fait la domestique qui le nettoie toutes les semaines, ou relier en pensée ce que fait le paysan labourant les champs qu'on peut voir à travers la fenêtre pendant qu'on écrit. Et c'est que la pensée théorique, la pensée par concepts, a du moins l'avantage « pratique » chez celui qui la pratique qu'il n'a jamais besoin d'aller regarder ailleurs : c'est pourquoi la philosophie par elle-même ne saurait que donner une éthique²⁵. Toutes les activités entrent également dans la série des concepts, sans perturbation : la perturbation du partage d'énergie, se trouve ainsi substituée normalement par une hiérarchisation des concepts au sein d'un même *éthos* qui arrive bien sûr au point le plus haut à celui du contemplateur lui-même, si ce n'est pas à Dieu.

Mais ce qu'on apprend chez Arendt, c'est que c'est justement à même les perturbations d'énergie que le monde se montre, qu'on découvre qu'il y a quelque chose comme un monde, qu'il y a quelque chose parmi nous et entre chacun et chacun, et tout cela en dehors de nos têtes. C'est parce qu'il y a des partages dans les activités qu'à même le monde « l'homme des savants et des philosophes » n'a aucune existence, qu'il n'y a d'homme qu'au pluriel. De même, la seule cure au scepticisme théorique, cela consiste à traverser un de ces partages des activités, ces différentiels d'énergie qui sont autant de perturbations de l'expérience : on apprend en effet qu'il y a du monde car on peut traverser l'intervalle qui sépare un monde d'un autre. Mais pour Arendt, cela ne signifie pas le fait de perdre ou de gagner du statut social. Les partages du monde ne coïncident pas nécessairement avec ceux de

qu'être un piège de la pensée théorique. L'intervention de Deleuze, plus généralement, qui a voulu penser la révolution d'une façon marxiste « non classique », avec le fameux désir qui délire le monde, partage encore l'essentiel avec Marx. C'est, comme le dit Arendt, que les renversements (du platonisme) à quoi la philosophie moderne nous a tellement habitués gardent la topique de la philosophie politique classique (CC, 39-42).

²⁵ Ainsi quant à Heidegger lui-même, dont la démarche montre ce trait général de l'activité philosophique avec une clarté presque définitive, allant jusqu'au bout dans cette direction, et en manquant donc également d'une façon absolue le sens de la politique. Voir Jean-Luc Nancy, « L'éthique originaire de Heidegger », inclus dans *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001 ; même si Nancy partage tout à fait cette « exigence » quant à la pensée, et donc cette question n'est pas thématiquée par lui : si le monde n'existe qu'à même ses perturbations, la politique ne sera jamais pensable par le biais d'une éthique originaire simplement étendue ou communautaire. Le caractère tout à fait non politique de l'ensemble de la pensée contemporaine de la communauté, thème dont le succès est symptomatique de l'état académique actuel du rapport entre la pensée et l'action, appartient encore à ce que Rancière appelle dans plusieurs lieux de son œuvre l'« indistinction éthique ».

la société, et l'on sait bien que, par exemple, des hommes de science peuvent agir couramment tout à fait en employés, ou que l'étroitesse de vues de la petite bourgeoisie, comme on le dit, peut se retrouver un peu dans toutes les classes et dans tous les métiers — comme le montre le roman balzacien ou proustien, et en général la littérature romanesque du XIXe siècle dans son ensemble beaucoup plus que la sociologie. La sociologie, encore, elle n'est qu'une théorie également abstraite et coupée de l'agir, elle n'est que la philosophie politique la plus adaptée aux temps du « social », aux temps qui ont été autant ceux de l'événement égalitaire irréversible que ceux où la politique s'est trouvée remplacée par un gouvernement des pauvres. Ces partages, ces perturbations de l'énergie qui sont le signe de ceci qu'il y a du monde, ils s'éprouvent bien plutôt lorsque les penseurs vont chez les travailleurs, ou inversement : c'est celui-ci, le grand partage du monde, intellectuel-manuel, qui reste toujours inimaginable, non éthique et donc politique par excellence ; et c'est là que Marx a d'ailleurs tout à fait raison. De là résulte l'importance de Simone Weil dans les descriptions arendtiennes de l'activité du travail²⁶(CHM, 181).

Il nous semble ainsi que c'est seulement en entendant la démarche d'Arendt sous cette perspective, sous la perspective d'une pensée énergétique, que beaucoup d'étrangetés de son œuvre deviennent compréhensibles. Cette pensée, même si elle n'opère pas par le biais de concepts, ne prend pas parti pour autant pour la doxa contre la philosophie, elle ne se contente pas de jouer la figure de la fille de Thrace, comme très souvent on l'a comprise. Car c'est très commode en effet de dire que ceux qui dérangent la profession la dérangent de l'extérieur, en tant que des étrangers : autant une façon d'affirmer encore une fois le caractère non dérangible de la philosophie fondée en intériorité, et autant une façon de ne pas considérer d'une façon sérieuse ceux qui, comme Arendt, ont voulu penser sans pour autant accepter le rituel de la profession. Arendt *s'est tenue* justement à ne pas traverser la porte d'entrée au hall de la philosophie, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne tenait pas en regard ce hall lorsqu'elle pensait, que cette porte n'était pas pour elle ouverte. Même, il serait presque exact de dire que la philosophie ne vit que par les pensées qui dés-arrangent ce qui permet d'assurer les frontières entre ce qui lui est extérieur et ce qui lui est intérieur. Il nous semble que c'est notamment le cas de l'intervention intellectuelle d'Arendt, et ce qui fait que sa démarche intéresse autant la politique que la philosophie, d'une façon indiscernable.

²⁶ C'est Jacques Rancière qui de ce genre de traversées a fait une méthode philosophique : voir d'une façon exemplaire les *Courts voyages au pays du peuple*, où ces voyages sont décrits autant comme des expériences qui déplacent l'*éthos* de la pensée, selon la formule rancérienne de « mettre un monde dans un autre », que comme des expériences politiques, de découvertes de ceci qu'il y a en effet un monde, parce qu'il y a une inégalité ou un différentiel non pas social mais sensible entre les mondes : parce qu'il y a en effet comme le dit Rancière un « partage du sensible ». Jacques Rancière, *Courts voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.

D'autres, comme Alain Badiou, ont essayé à partir du terme lacanien d'antiphilosophie d'arranger en système les successifs dérangements dont pâtit la philosophie, en montrant que l'antiphilosophe est toujours le penseur de l'acte, et que le philosophe du concept se doit d'être à l'écoute des antiphilosophes, comme le maître à l'égard du disciple dyscole²⁷. Seulement, cette tentative présente deux difficultés. D'abord, si on accepte que la philosophie ne vit que par ce qui dés-arrange sa fondation en intériorité, on ne voit pas pourquoi ne pas nommer tout simplement philosophes aux supposés antiphilosophes, ce qui a tout au moins l'intérêt de signaler que la philosophie n'existe nulle part jusqu'au moment où elle est en effet pratiquée. Ensuite, et spécialement à l'égard d'Arendt et donc à l'égard de la politique, cela risque de beaucoup minorer ce que l'existence de la philosophie doit à l'existence de la politique, même en des termes historiques. C'est la démocratie qui a rendu possible la philosophie, et non l'inverse : c'est la politique des démocrates qui commence, et non la politique des philosophes. Et il est très probable que malgré les rêves de la philosophie politique, qu'il existe quelque chose comme une liberté académique dépend de ceci qu'il existe en effet de la liberté politique, qu'il existe de la politique en acte : ce qui explique, d'ailleurs, que c'est aux moments révolutionnaires que la philosophie connaît de même ses grandes époques.

Quoi qu'il en soit du titre qu'on préfère lui accorder, philosophie, antiphilosophie ou sophistique, l'essentiel est que la pensée d'Arendt s'est voulue une pensée politique. Cette pensée politique est une pensée de l'agir, elle tient devant soi l'agir et s'installe en pensée là où l'agir est envisageable, dans l'espace non du singulier pensant mais de la pluralité, le domaine de l'inter-être. Par là, elle introduit un écart à l'égard de la pensée théorique, de la pensée conceptuelle. Penser l'agir est possible non par le biais de concepts, mais par des distinctions qui opèrent au sein de l'activité elle-même. S'il y a un monde, en effet, dont l'être est celui de l'intervalle, de l'espace qu'il y a entre chacun et chacun, c'est parce qu'au sein du

²⁷ Voir, par exemple son livre sur Wittgenstein : Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2004. Celui-ci constitue, d'ailleurs, un de seuls débats susceptibles d'un intérêt universel ou mieux mondial qui affectent la philosophie qui se pratique actuellement, qui font qu'elle soit un peu vivante de nos jours. Voir aussi la polémique telle qu'elle est présentée, dans une analyse d'ensemble de l'œuvre de Badiou, chez un penseur de l'acte qui accepte pourtant le nom d'antiphilosophe : Bernard Aspe, *Les mots et les actes*, Caen, Nous, 2011, p. 202 sqq. Malgré qu'Aspe demeure dans une conception souveraine de l'acte qui l'approche beaucoup plus au religieux qu'au politique, son essai de penser l'action ne signifie pas moins une critique effective à la pratique classique de la philosophie, même si cela le conduit toujours vers l'impasse du sacrifice. C'est pourquoi dans ce travail on doit beaucoup à ceux qui, comme Aspe, ont produit une crise interne dans la philosophie politique contemporaine en tentant de penser la politique autrement que sous la configuration théorique, mais aussi autrement que sous la configuration classique de la militance, sous la configuration partisane. Il nous semble que ce genre de déplacements, déclenchés par le collectif anonyme Tiquun et par bien d'autres encore plus anonymes, qui ont commencé à même une grande obscurité, sont peut-être susceptibles de connaître un éclaircissement progressif dans les temps qui viennent. Ce travail, dans un certain sens, ne veut être qu'une contribution à cela.

champ de l'activité il y a des perturbations : traverser ces perturbations énergétiques est la seule façon de sortir du scepticisme théorique, de la perte du monde ou de l'aliénation au monde que depuis Descartes, depuis que la philosophie est entrée dans la voie des concepts, domine la philosophie moderne. Mais ce problème, comme celui jumeau du nihilisme, n'a justement aucune solution théorique, mais seulement pratique, seulement politique. Traverser, habiter les perturbations, c'est en effet entrer dans une vie politique.

Le monde qui est toujours en effet les mondes, le monde qui n'existe qu'au pluriel, et qui réclame donc la présence des hommes, d'hommes différents qui habitent le même monde des mondes, n'est ainsi pensable qu'en dehors du concept. Jamais les perturbations ne sauraient être connues théoriquement : être dans le monde, et être donc dans les différentiels d'activités, dans l'intervalle des hommes, cela fait un. C'est le sens du *Denken ohne Geländer*.

Privilège de l'agir : être aux prises avec le-monde

Cela dit, même si la pensée sans garde-fous ou le penser dans l'intempérie arendtien s'est voulu politique en tant qu'il établit des distinctions au sein de l'activité elle-même, pourquoi l'agir aurait-il un privilège sur les autres activités qui partagent le monde ? Pourquoi la pensée politique qui habite l'activité et ses perturbations demande de se situer dans l'assemblée, et non pas dans l'usine, dans l'atelier, dans la boutique, dans le bureau ? Eh bien, il nous semble que le monde de l'agir est le seul où les différents mondes se parlent, où l'inégalité des mondes trouve un espace d'égalité. Car même si le monde est composé de plusieurs hommes, de plusieurs activités, de plusieurs mondes, ils ne se rencontrent qu'à l'assemblée, à la communauté des actes et des paroles : c'est pourquoi c'est elle qui donne une vue sur *le-monde*, une vue plurielle. Ainsi l'assemblée comme lieu de la politique en acte, de la politique au présent, est l'espace qui concentre le maximum de perturbations, le maximum de différentiels énergétiques, et c'est là qu'elles peuvent apparaître à même la parole et devenir de l'acte. C'est pourquoi, si on veut connaître quelque chose du monde que nous tous partageons, l'assemblée est un lieu privilégié. Ceci ne veut pas dire du tout qu'il ne puisse pas y avoir d'assemblée dans les usines, les ateliers ou les bureaux : l'exemple des conseils nous montre que n'importe quel espace où il y ait des hommes peut devenir un espace politique. C'est bien plutôt au parlement, en tant qu'espace de représentation, qu'il ne saurait pas y avoir d'assemblée.

Sur ce qu'il en est du monde des hommes, c'est donc la communauté politique qui nous l'apprend, et non pas les moyens de l'information ou de la communication. C'est pourquoi, lorsqu'il se passe du temps sans qu'il y ait de la politique en acte, on finit par ne rien savoir du tout quant au monde, et les abstractions pullulent partout dans la société, les existences elles-mêmes deviennent abstraites. Ainsi, l'actualité de la politique nous approche de la vérité du monde, de la prise sur ce qui est entre chacun et chacun.

De même, le nom des perturbations, des différentiels énergétiques des mondes, lorsqu'ils ont l'espace pluriel pour apparaître, pour se mettre en parole, est ce qu'Arendt appelle : pouvoir. Le pouvoir, selon Arendt, n'existe que là où des gens s'assemblent en vue d'agir, et il se perd lorsqu'ils se dispersent. Il ne se confond nullement avec la domination, qui comme le dit Arendt est bien plutôt impuissance, incapacité d'agir, et c'est pourquoi le tyran est forcé d'assujettir l'homme (et non jamais les hommes, qui dans ces situations où la politique est absente n'existent pas) par les moyens de la violence (ST, 225). Le pouvoir, en tant que capacité d'agir, n'est pas aliénable ou représentable : et tout simplement parce qu'il n'existe qu'au pluriel, il n'existe qu'au présent pluriel, dans la communauté des actes et des paroles, au sein de la pluralité agissante. Nul individu n'a de pouvoir, seulement le conseil, l'assemblée en tant qu'espace de la pluralité, lorsqu'elle se réunit. C'est pourquoi, il n'y a en vérité d'autre pouvoir que le pouvoir du peuple, si le peuple nomme la figure qui concentre l'ensemble des différentiels énergétiques qui font le monde, l'ensemble de ses hommes, de la pluralité humaine. Et toujours, là où on agit, on s'en souvient, de cette vérité de fait, de cette vérité de la politique.

Mais le pouvoir, la capacité d'agir et donc de commencer quelque chose de neuf, jamais ne saurait prendre la forme d'une souveraineté, selon Arendt. Sans du pouvoir, c'est-à-dire sans de l'organisation effective de l'énergie du monde révélée par la parole plurielle, jamais il n'y aurait de la liberté publique, et donc de l'initiative, de la spontanéité politique. L'homme isolé ne saurait donc être libre au sens politique du terme, il serait incapable d'agir. Cela dit, la souveraineté suppose une maîtrise des conséquences de l'acte qui n'est pas concédée à celui qui agit dans ce monde. Seulement est souverain celui qui n'agit pas, qui décide sans agir. Mais celui qui décide sans agir n'est pas libre, et la souveraineté (maîtrise de soi, maîtrise des autres), reste donc à l'écart de la politique : elle ne nomme qu'un idéal de domination.

Le concept de souveraineté, comme le dit Arendt, repose sur l'illusion philosophique, et plus spécifiquement stoïque, de la liberté de l'esclave (CHM, 300). Dans la modernité, la souveraineté du peuple reconnue dans les constitutions ne signifie rien d'autre que cela, que la

liberté de l'esclave : autant une façon d'assurer la continuité sans fissures du gouvernement sur les pauvres, sur ceux qui ne prennent pas part au gouvernement. Car le pouvoir effectif du peuple, cela n'existe que lorsque ce pouvoir accepte sa non souveraineté et entre dans le monde, lorsque ce peuple supposé unique et souverain, à une seule voix et à une seule volonté, qui n'existe nulle part hors de l'isoloir, accepte de se démultiplier et de montrer les multiples intervalles du monde dans l'opinion et l'action plurielles, dans l'espace des apparences.

Penser l'action, le lien politique de *lexis* et *praxis*, cela suppose d'accepter d'envisager selon Arendt une liberté non souveraine (CHM, 300). C'est le paradoxe de la spontanéité : là où nous sommes le plus intensément libres c'est aussi là où nous sommes le plus irrévocablement sans maîtrise. C'est là, de même, d'un point de vue philosophique, qu'on est le plus en prise avec le monde. Voici donc que la liberté politique est pensée par Arendt au plus loin des théories de la responsabilité. Agir, cela signifie le fait de se risquer à ne pas savoir ce qu'on fait, et cela signifie, plus radicalement, le fait de séparer le faire du savoir. Si on agit, c'est justement parce qu'on ne sait pas que faire, on ne sait pas tout à fait ce qu'on fait : c'est là seulement qu'on est libres, qu'on est spontanés et donc porteurs du nouveau. Non seulement ce n'est pas vrai que le mouvement révolutionnaire doive attendre sa théorie révolutionnaire, mais encore, toute théorie révolutionnaire ne saurait qu'arrêter le « mouvement », et que perdre le monde qui n'est composé que d'actes spontanés. Et c'est l'erreur la plus courante des professionnels de la révolution de croire que ce qui manque aux gens pour qu'ils deviennent des sujets agissants c'est du savoir, c'est de la « conscience », qu'il leur manque la connaissance du vrai fonctionnement du système de la domination ; comme si tous les problèmes politiques renverraient à une absence de savoir : ce qui est en effet le produit d'un véritable délire théorique. Par là, ils doublent les problèmes réels, ceux qui touchent à l'absence de pouvoir, et donc à l'absence de capacité d'action qui paralyse les sujets (le manque d'espaces et de temps pour que la pluralité se rassemble et qu'elle se parle, en tant que pluralité, qui est l'effet de toute domination), par encore une autre paralysie, celle, tout à fait abstraite, de l'absence de connaissance, mais qui devient bien concrète dans le sens de provoquer de la paralysie lorsqu'elle s'insère dans l'espace de l'action.

Ainsi, la souveraineté, en tant qu'elle n'existe jamais là où il y a de la politique, n'est plus qu'un exemple de la façon dont les concepts de la philosophie politique faussent le sens de l'action. Loin d'être un concept neutre, une simple catégorie de la pensée, elle nomme l'idéal d'une maîtrise sans action, d'une domination tout à fait déliée de l'intempérie du monde. Mais c'est que nul concept n'est neutre. Le fait de penser la politique par des

concepts, et en conséquence, penser que le monde est susceptible d'être saisi par des concepts, ceci suppose, en effet, la volonté d'arrêter son devenir, et par là, cela suppose une évaluation préalable du sens de la politique. Tout cela est bien nietzschéen. Or Arendt, à la différence de Nietzsche, ne considère pas que ce devenir soit l'expression de la volonté de puissance de la vie, mais bien de l'initiative *des hommes*.

Le monde, en tant que domaine des affaires des hommes, est bien plutôt, comme on l'a vu, un champ d'énergies disparates, d'activités qui créent des modes d'être différents, des modes différents d'être un homme, de remplir les intervalles de la « condition humaine » : car il n'y a pas de nature humaine, et l'homme sans monde n'existe que pour le savant. Toujours, s'il y a du monde, si l'inter-être apparaît, il y a plusieurs hommes, des hommes distincts et non pas un seul, dont la politique nous montre qu'ils peuvent devenir égaux lorsqu'ils se parlent, qu'ils peuvent donner lieu à un espace des apparences, et même que c'est seulement lorsqu'ils deviennent égaux qu'ils ont du pouvoir, de la capacité d'agir. Le monde, c'est donc le domaine de l'expérience des hommes. Et si le travailler, l'œuvrer, l'agir, le penser, le vouloir et le juger, que sépare Arendt, sont des activités bien plutôt que des facultés, c'est qu'il n'y a pas quelque chose comme un sujet transcendantal de l'expérience. Toujours le monde exige la pluralité des hommes pour être expérimenté. Et qu'il est susceptible d'être la matrice de transformations de tout genre et des nouveautés, nous le montre par exemple, selon Arendt, le fait qu'avant l'avènement du christianisme l'on ne connaissait pas au sens strict l'expérience de vouloir (VE, 281).

Ainsi, il y a une histoire politique du monde, une histoire des transformations de l'inter-être, qui affecte non seulement les faits mais aussi les modes d'expérimenter ces faits, le possible et l'impossible : et c'est la seule histoire qui existe au sens strict du mot, la seule histoire « réelle », effective. Cela ne veut point dire que tout soit possible dans le monde. Le « tout est possible » est bien plutôt comme on le sait le signe pour Arendt de l'absence de monde, du désastre effectif de la politique. Autant il y aura des perturbations de l'expérience, autant il y aura du différentiel énergétique, il y aura du réel du monde, et il y aura donc de l'espace pour la politique, et du possible — du pouvoir — pour l'action.

Cela veut dire donc que chez Arendt, si on veut, le nom de l'être est énergie, activité ou acte. Si l'être du monde est selon Arendt immortel, c'est qu'il n'est pas éternel, c'est qu'il a en effet commencé. Ce qui est relève des commencements. Lorsqu'elle dit : « Dieu a créé l'homme, les hommes sont un produit humain » (QP, 39)* ; ou lorsqu'elle détourne une phrase

* « Gott hat den Menschen geschaffen, die Menschen sind ein menschliches, irdisches Produkt » (WP, 9)

d'Augustin pour lui faire signifier que « La création de l'homme avait pour intention de rendre possible un *commencement* » (VE, 542)**, et nomme l'homme *initium* ; ou lorsqu'elle dit que l'homme, lorsqu'il agit, ne cesse d'accomplir des miracles (QP, 68-72) ; ou encore, lorsqu'elle s'interroge sur le désir révolutionnaire de recommencer à zéro l'histoire du monde, elle ne fait qu'abonder dans cette énigme du commencement. Le monde, pour Arendt, n'est pas le devenir nietzschéen d'une volonté obscure de la vie qui ne cesserait d'inventer des formes dans l'apparence ; le monde, selon Arendt, est ce qui commence, et ce qui est susceptible d'abriter des commencements. C'est-à-dire, que le monde, l'inter-être, est le produit de l'action, et être, politiquement, pluriellement, c'est agir.

La pensée comme activité

Si pour penser l'agir, il importe de même de penser d'une façon politique, et de partir justement de la pluralité agissante, de l'assemblée, ce n'est pas parce que la pensée ne connaîtrait pas l'énergie. Selon le mot de Caton qu'elle cite souvent, « jamais plus actif que lorsqu'il ne faisait rien... » (CHM, 404)* On aurait ainsi tort d'entendre la polémique d'Arendt à l'égard des penseurs de profession comme quelque chose de superficiel ou d'idéologique, et on perdrait l'essentiel. C'est bien plutôt avec la profession elle-même, avec n'importe quelle profession et plus spécifiquement avec les « professionnels de la profession » comme le dirait Nietzsche (ou Godard), que la pensée politique est en guerre, car la politique est justement le champ où personne n'a une compétence de ce genre. La politique, c'est justement un champ configuré par des amateurs, par les amateurs du-monde. La profession de penser, à cet égard, n'est plus que l'un de ces cas, même si par son rapport, ou mieux, par son non rapport tourmenté à l'action, elle occupe une place paradigmatique du professionnel dans son ensemble.

Ainsi, la pensée connaît l'énergie, penser est de même une activité, et même elle l'est d'une façon pure ou suprême, comme tout philosophe le sait : mais justement, cela ne signifie pas que la pensée soit le lieu d'une action souveraine, comme tellement de philosophes l'ont de même cru.

Penser, comme on a vu, c'est agir dans le non temps, c'est bouger à même le maintenant immobile. C'est pourquoi, lorsqu'on pense, on est en effet dans le métaphysique,

** « *The purpose of the creation of man was to make possible a beginning* » (LM, t. II, 217)

* « *Nunquam se plus agere quam nihil cum agent... 'Never is he more active than when he does nothing...'* » (HC, 345)

on agit vraiment nulle part, on trace dans ce qui n'apparaît pas. Mais ce non temps n'est pas pour Arendt, qui ici rappelle encore la leçon heideggerienne, l'éternité. Ce non temps il est justement le temps, le temps à l'état pur. Comme Péguy l'a exprimé, penser, c'est être le là du « Rien ne vient plus maquiller la surface de cette irréversible fleuve »²⁸. Ainsi, la pure énergie du penser, c'est justement le temps. Et le métaphysique ce n'est rien hors le temps. Celui qui agit hors du temps du monde ne fait que laisser en effet le temps lui-même agir, il ne fait que délier le temps du monde lui-même, qui entre en conséquence dans une immobilité.

Mais justement, si on a partout confondu chez les philosophes ce temps qui agit lorsqu'on pense avec l'éternité, c'est qu'il est partout le même. Ce temps est la Chose des philosophes, et le parcourir est ce qui permet au vivant lorsqu'il pense de s'individuer selon le mode du singulier-universel. Contempler, c'est cela, et c'est en effet expérimenter la joie de l'absolu si chère aux philosophes, la béatitude d'une déliaison absolue à l'égard du monde. C'est, comme le dit Arendt plus à ras de terre, la joie de la solitude.

Le concept est en effet le produit de cette solitude, le produit du temps qui agit tout seul, qui est livré à lui-même à même l'immobilité du monde provoquée par le penser. Et la philosophie, selon la définition hégélienne, est en effet la saisie du temps en concepts. Le concept est la manifestation, comme le dit Arendt, du « vent » de la pensée (VE, 228), qui sans lui ne laisserait aucune trace dans le monde.

Mais le tort de la profession de foi du philosophe, cela consiste en effet à croire à la réalité des concepts, comme s'il existait un pays des idées ou des essences, ou bien à son effectivité dans ce monde, comme si le concept était un centre dynamique, quelque chose comme un nœud d'énergie agissante.

Ceci est le point de basculement de l'ensemble de renversements et d'inversions à l'égard du monde des apparences qui font la substance des différents « arguments spécieux » de la métaphysique qu'elle s'attache à démanteler, mais qui aussi nous informent, selon Arendt, de quelques faits d'expérience tout à fait réels de l'activité de penser. Et de prime abord, de l'extrême intensité d'expérience de cette activité, qui fait que celui qui l'exerce soit porté à croire que le système de ses produits est la forme elle-même de la vérité du monde, où ce qui est se dévoile directement, tantôt sous la forme muette d'une vision intellectuelle, comme chez Platon, tantôt discursivement comme chez Hegel, tantôt poétiquement comme chez Heidegger.

²⁸ Charles Péguy, *Clio*, Paris, Gallimard, 1932, p. 270.

Et en effet, la pensée, le moi pensant singulier-universel, est aux prises avec ce qui est, avec le même et seul être qui n'apparaît que lorsqu'il y a de l'action, que lorsqu'il y a de l'inter-être politique. L'action, la spontanéité politique, est de même le lieu d'irruption de cet irréversible fleuve que rien ne maquille plus dont parle Péguy, l'effraction à même l'apparence du monde de cette énergie du temps pur : c'est pourquoi il y a cette accélération de l'histoire qui fait le signe des moments révolutionnaires.

Mais au demeurant, il s'est produit une inversion, qui fait le cœur de la guerre intestine entre la philosophie et le sens commun, et plus essentiellement du non rapport de la pensée et de l'action. L'irréversible fleuve, en politique, est le signe de l'irruption d'une naissance, d'un nouveau commencement du monde. L'irréversible fleuve, en philosophie, est bien plutôt le signe d'un vieillissement, du passage d'une figure du monde, du mourir d'un monde.²⁹ Ou comme le dit Arendt : l'action répond à la natalité, la pensée répond à la mortalité (JP, XXVI, 63).

Les systèmes philosophiques sont, selon l'expression qu'Arendt emprunte encore à Nietzsche, des arcs-en-ciel de concepts, qu'elle s'est tenue comme on le sait à ne pas franchir à l'heure de penser la politique. Elle relie cette expression au mythe que Platon raconte dans le *Théétète* pour expliquer l'origine de l'activité philosophique dans le *thaumazein*. C'est l'histoire d'Hésiode, que Platon félicite d'être un grand généalogiste, où Iris (l'Arc-en-ciel, le messenger des dieux) est fille de Thaumas (celui qui s'étonne). Le sens du nom de ces dieux, elle l'interprète au sens où encore Platon en propose l'étymologie dans le *Cratyle*. Iris, ainsi, serait une transformation d'*éiréin*, le fait d'apporter un message. Quant à Thaumas, elle l'approche à *thestai*, la racine de nombreux verbes grecs relatifs au fait de voir, de contempler, aussi de *théorein*.

Tout comme l'Arc-en-ciel, en reliant le ciel et la terre, apporte un message aux hommes, la pensée ou la philosophie qui répond par l'étonnement à la fille de Celui qui s'étonne, rattache la terre au ciel. (VE, 188)*

²⁹ C'est pourquoi, contrairement à ce qu'en suppose Nancy, il n'y a aucun être qui soit singulier pluriel (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996). Le rapport du singulier et du pluriel, c'est bien de l'ordre du « ou bien, ou bien », or ce n'est pas dans l'absolu d'une décision souveraine, mais bien dans l'histoire du monde, dans l'histoire de ce qui a commencé. C'est le « tantôt je pense et tantôt je suis » de Valéry (VE, 254), mais au sens où le lit Arendt : « tantôt je suis », et je ne suis qu'au pluriel, « tantôt je pense », et je ne pense qu'au singulier. Il n'y a pas de singulier pluriel, parce que ce qu'il y a c'est le temps *et* le monde, ou encore la pensée *et* l'acte, sans aucun trait d'union. Sur le sens de cet *et* qui est le seul *être*, c'est encore la parole d'Héraclite qui nous renseigne exactement : on ne saura pas remonter et descendre le même fleuve (§91).

* « *As the rainbow connecting the sky with the earth brings its message to men, so thinking or philosophy, responding in wonder to the daughter of the Wonderer, connects the earth with the sky.* » (LM, t. I, 142)

Ainsi le concept comme produit de l'activité de penser relie selon Arendt la terre au ciel, seulement parce qu'auparavant l'étonnement à l'égard de ce qui est qui se trouve à l'origine du penser avait lié le ciel à la terre. Toujours celui qui s'étonne reproduit le message de la messagère fille de l'étonnement. Toujours, si la pensée correspond à l'appel de l'être, c'est que l'être est déjà cet appel qui s'achemine vers la pensée³⁰. C'est le piège classique de la philosophie, le cercle lyrique de la pensée de la pensée ou de la pensée de ce qui est à penser où elle se fonde en intériorité, susceptible de variations conceptuelles infinies, à quoi on n'entre que par un saut abrupt, ce qui constitue d'ailleurs le seul acte purement philosophique, le seul acte « souverain » : celui d'entrer dans la profession, de devenir philosophe.

Sur l'étonnement à l'égard de Celui qui s'étonne, Arendt fait un très simple constat :

Cet étonnement qui vient en réponse n'est pas chose que l'homme puisse provoquer de lui-même ; l'étonnement est *pathos*, on le subit, on n'en prend pas l'initiative ; chez Homère, c'est le dieu qui agit, c'est lui dont l'homme doit supporter l'apparition, qu'il ne peut pas fuir. (VE, 189)*

Que cela soit le dieu ou l'être, l'essentiel est qu'au commencement du cercle philosophique, à l'origine de l'arc-en-ciel des concepts, il y a en effet une passion, c'est pourquoi ce cercle ne commence à vrai dire jamais, comme tout philosophe le sait. Mais cette passion, c'est la passion inégalitaire par excellence. C'est la passion à l'égard du Très-Haut, du Plus-Haut tout au moins que la loi de la terre : la passion de l'inégal en soi³¹. Ainsi celui qui s'étonne de ce qui est, il pâtit une passion infinie, cette passion qu'on appelle admiration : le désir du Désir lui-même. L'étonnement produit le désir de l'Autre, tout simplement, de Celui qui s'étonne ; le désir du Maître, de même, plus ras à terre. C'est, lorsqu'on s'émancipe du Maître et on fait le chemin dans l'autre sens, en reliant la terre au ciel, le désir du Concept.

L'activité absolue du penser, cette énergie du temps délié du monde, a ceci donc d'étrange qu'elle a son origine dans une passion. N'importe qui sait qu'on ne pense pas

³⁰ C'est le thème principal de : Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, P.U.F., 1957 et 2003.

* « *The responding wonder, therefore, is not something men can summon up by themselves; the wonder is pathos, something to be suffered, not acted; in Homer, it is the god who acts, whose appearance men have to endure, from whom they must not run away.* » (LM, t. I, 142-143)

³¹ Ainsi Deleuze, dans *Différence et répétition* (*ibid.*), a construit en toute cohérence le système de la pensée pathologique, de la pensée de l'inégal en soi. Seulement, dans la troisième répétition qui est censée nous révéler l'effectivité du *pathos*, Deleuze pense l'acte ontologique sous un paradigme qui vacille entre l'artistique et le divin, même s'il s'agit du dieu du hasard, dont le seul acte est un lancer des dés, et qui se répète différemment dans chaque acte de création dans l'art, la philosophie ou la science. Toujours le monde est pensé comme l'œuvre produite par un acte souverain. C'est pourquoi, malgré tout l'accent mis sur le *pathos* et les intensités, l'empirisme transcendantal continue à nous dire, comme si nul pas n'avait été donné depuis Hume et Kant, que le monde peut devenir au maximum un objet de croyance pratique, non pas bien entendu pour les bêtes qui ne font qu'opiner ou pour le peuple qui manque toujours dans la situation, mais pour l'artiste, pour le scientifique, pour le philosophe.

naturellement ou par un acte de la volonté. La philosophie existe parce qu'il y a des perturbations à même l'expérience qui ne sont pas compréhensibles dans les termes mêmes de l'expérience. Des perturbations si intenses qu'elles ne nous apprennent pas qu'il y a du monde, mais qu'il y a de la perturbation elle-même, qu'il y a du différentiel énergétique lui-même, et que cette perturbation ou ce différentiel en nous saisissant peuvent nous sortir du monde lui-même. Ainsi le monde est susceptible de devenir un objet de contemplation, par celui qui prend son séjour dans la perturbation elle-même, par celui qui endure le *thaumazein*.

Car, en effet, d'un point de vue politique, le fait d'endurer le *thaumazein* est quelque chose de tout à fait physique. Cela consiste, d'abord, très pratiquement, à ne pas répondre à la perturbation, à ne pas réagir : c'est cela endurer. Le maintenant immobile de la pensée, cela commence par le corps. Lorsqu'on ne répond pas à la perturbation, lorsqu'on s'immobilise à même le corps, on commence à habiter le métaphysique, on commence à être absent du champ de l'activité plurielle, du champ des énergies embrouillées et en tension, et on commence à contempler. Parfois, il y a des perturbations tellement intenses qu'on est forcés à rester immobiles, et au début le fait d'endurer c'est bien souvent un hasard. Mais avec la pratique de l'activité de penser, on apprend à endurer même là où on n'est pas forcés, sans que cela ne signifie nullement que la pensée soit volontaire, qu'elle soit le produit d'une initiative.

Cette façon de s'absenter, en endurant le *thaumazein*, du champ d'énergies en tension du monde pluriel, est indiscernable de la présence de la pensée. Ainsi l'énergie du penser, de l'activité pure, nous vient-elle de la passion pure introduite par la perturbation qui nous sépare du monde, qui nous met hors de l'ordre. Le philosophe est celui qui décide d'habiter cette déliaison, cette césure à l'égard du monde, qui décide de choisir son séjour là où le temps, la passion pure, agit par elle-même : c'est cela l'individuation spéculative, l'individuation du singulier-universel. Le philosophe est cet homme sans âge, sans sexe, sans aucune particularité et donc sans aucune opinion ni apparence, qui ne fait que penser³². Si nous pensons, c'est parce que, à même la frappe de l'inégal, nous pouvons mourir au monde des apparences. Parce que le temps hors le monde n'est que la différence entre l'avant et l'après, entre le même et l'autre, n'est que la césure holdërlinienne de la succession là où rien ne succède, et son action n'est que le passage de l'avant à l'après, cette individuation s'appelle aussi vieillir, vieillir à même le maintenant immobile, et donc aller vers la mort.

³² Et son roman est celui de Musil, *L'homme sans qualités*.

Qu'est-ce que, à cet égard, le concept ? Le problème que pose cette action hors du monde qu'est la pensée, c'est qu'elle ne connaît pas la juxtaposition qui produit l'intervalle des différentiels énergétiques, l'en même temps des vues du monde pluriel. Or celui qui se sépare du monde, il mène avec soi le langage : le moi pensant demeure un vivant parlant, même lorsqu'il est absent des activités qui font la vie, lorsqu'il ne partage pas le monde des apparences. Il est le singulier-universel qui parle, par qui le temps parle. Et c'est en effet le langage qui permet de combler le fossé entre l'inapparent et l'apparent, par sa capacité métaphorique, par sa puissance de transport. Là où il n'y a pas de la juxtaposition des vues, et donc là où il n'y a pas de l'espace des apparences, là où il n'y a qu'une vue qui ne voit rien car le monde qui n'apparaît qu'en pluriel s'est absenté, on peut encore enchaîner discursivement dans le temps par des concepts. Les concepts sont le signe qu'il y a eu véritablement un transport *eis allo genos*, qu'on a tendu un pont sur le fossé : l'arc-en-ciel. Là-dessous, Arendt demeure encore nietzschéenne : on pense par métaphores, par analogies, par emblèmes. Cela n'enlève aux concepts, d'ailleurs, aucune « valeur » : ils sont le signe qu'une véritable expérience de pensée a eu lieu. Les concepts sont des métaphores cristallisées, qui « gèlent » lorsqu'une figure du monde est passée, et qu'on oublie leur origine dans le langage quotidien ou, mieux, politique, dans le langage du sens commun d'un monde (VE, 139-148). Le démantèlement arendtien, comme critique politique de la métaphysique, s'attache à leur restituer le monde qui leur manque et qui les a rendu possibles dans leur singularité, le monde dont la figure est passée au moment de la naissance des concepts.

1.3 Vers une patience de l'action

Ainsi la philosophie, par ses concepts, est l'activité qui relie le nulle part de la pensée avec le monde, le métaphysique avec le politique. Seulement, lorsqu'on relie ainsi le ciel à la terre, on perd souvent de vue ce qui pourtant Hegel a énoncé en toute clarté : qu'à même ce transport la terre a perdu ses couleurs, qu'un monde est mort, que du temps a passé, qu'un monde est déjà du passé. Ainsi Arendt reproche souvent à ceux qui pensent la politique avec des catégories marxistes qu'ils continuent à penser comme si notre monde était celui du XIXe siècle. Encore de nos jours, on croit qu'il suffit de remplacer l'ouvrier par quelque prolétariat cognitif pour que l'ensemble tienne sans trop produire de déstabilisations.

Et en effet, son intervention intellectuelle est très profondément liée à énoncer ceci que le XXe siècle n'est pas le XIXe siècle, que l'on ne comprendra rien sur le monde du XXe siècle avec des catégories importées du siècle précédant ou avec une contemplation fixée sur

ces catégories. Souvent on explique que le parcours d'Arendt a son origine dans le besoin de comprendre l'événement totalitaire.³³ Et en effet, ce qui est encore notre siècle, le monde dont nous procédons et dont on a encore du mal à en sortir, est celui où pour une première fois s'est révélée la possibilité d'une domination totale de l'homme sur l'homme. Que cette possibilité encore nous hante et qu'elle paralyse la seule politique d'émancipation qu'on a connue, celle qui dépend de la théorie marxiste, c'est tout à fait compréhensible, et on devra encore très probablement supporter pendant longtemps le parler de ces idéologues qui utiliseront ce qui a eu lieu au XXe siècle dans ce sens-là justement, jusqu'à ce qu'on entre enfin dans une autre configuration.

Mais d'abord, si on va voir chez Arendt, l'ennemie numéro 1 du marxisme, la penseuse qui a eu cette idée pleine d'avenir de faire partager quelque chose d'essentiel au stalinisme et à l'hitlérisme, on verra qu'en effet rien du mouvement ouvrier ne préparait la domination totale : cela n'a strictement rien à voir. Et tout simplement, parce qu'aucune politique n'a à voir avec la domination. La domination totale ne signifie pas du tout le « tout politique », comme ceux qui tiennent à l'indistinction aiment à le lire, mais bien le « rien politique » : et nulle dialectique ne relie le tout politique et le rien politique. Et également, on se trompera de part en part à vouloir chercher chez Arendt quelque racine de la dénonciation professionnelle des maîtres-penseurs, comme si l'origine de la domination totale se trouvait dans quelques coins des textes de Platon ou de Marx. Ce n'est pas seulement qu'on ne rencontrera jamais ce genre de nullités dans son œuvre³⁴, mais surtout que jamais on ne comprendra ce ton si particulier, cet *humour*, jamais on ne comprendra le sens de ce rire qui habite souvent ses textes, qui n'est pas celui justement de la paysanne simplette qui rappelle celui qui pense trop haut au sens commun, mais un rire politique, le rire de celle qui jamais ne reconnaîtra dans la domination aucune grandeur, même pas dans la maîtrise intellectuelle qui existe en effet, malgré qu'elle soit d'une toute autre nature. Il s'agit de ce rire brechtien qui nous transmet que même les plus grands tyrans sont des simples escrocs, et donc qu'on peut s'organiser et agir du moins pour empêcher leurs escroqueries, qui peuvent, en effet, malgré la petitesse de leurs auteurs, nuire beaucoup au monde (EM, 149). Et c'est justement parce qu'il est un rire d'abord politique, que ce rire devient en conséquence un rire philosophique.

³³ Voir par exemple: Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, P.U.F., 1996.

³⁴ Comme elle le dit par exemple dans la conférence *Responsabilité personnelle et régime dictatorial* : « Tant qu'on fait remonter les racines de ce que Hitler a accompli à Platon, à Giocchino da Fiore, à Hegel ou à Nietzsche, ou à la science et à la technologie modernes, ou au nihilisme ou à la Révolution française, tout va bien. » (RJ, 60) * « *As long as one traces the roots of what Hitler did back to Plato or Gioacchino da Fiore or Hegel or Nietzsche, or to modern science and technology, or to nihilism or the French Revolution, everything is all right.* » (RJ, 20)

Or d'abord, s'il importe de répéter que la critique arendtienne de la philosophie politique, qui est de même une archéologie de l'action, et que son démantèlement de la métaphysique, autant archéologie de la pensée que restitution de la figure du monde des concepts, des fragments de monde dont ils témoignent, que tout cela ne se confond pas avec une dénonciation des maîtres-penseurs, et ensuite, que sa polémique avec le marxisme n'a rien à voir avec une dénonciation du mouvement ouvrier, de la politique révolutionnaire ou par extension de la politique elle-même, et enfin s'il importe de séparer tout à fait Arendt de ce qu'en France on a appelé la « nouvelle philosophie », c'est parce qu'en effet cette « nouvelle philosophie » — que comme Rancière le rappela une fois, n'est pas plus nouvelle que philosophique, étant le fait toujours d'anciens croyants du marxisme en tant qu'idéologie du progrès qui ont transformé ce même marxisme en idéologie de la réaction³⁵ —, en tant que mouvement idéologique qui a accompagné toute une réaction politique, n'a vécu justement que de miettes arendtiennes. Si ce mouvement a pu nuire en effet au monde, aussi aux penseurs de profession, s'il a connu une véritable efficacité, c'est à cause de l'origine de ces miettes. Mais par le fait de les avoir reçues de seconde main, au sein d'une réaction, et par des gens qui en effet avaient des talents certainement plus polémiques que philosophiques, cette transmission a été plus violente qu'autre chose. Ainsi, il ne suffit pas de dire en grand philosophe que ce genre de réactions sont bêtes, ou ne pas parler du tout d'elles, si on finit, à cause de la violence de la transmission, par partager l'essentiel, seulement en lui donnant la grandeur convenable à la profession, comme cela a été notamment le cas chez quelques heideggériens qui sont restés fidèles au maître au prix de transformer la philosophie en un lieu où se déroule l'exercice infini d'expiation du penser.

Trancher au sein de l'indistinct

Et c'est qu'en effet, si on peut apprendre quelque chose du parcours d'Arendt, c'est qu'il importe parfois au plus haut point de se décider, c'est qu'il y a des moments où il est vital de sortir de l'indistinction. Lorsque le contempler risque de favoriser l'indistinct, il est vital de sortir du train-train, de trancher à même le monde, sinon la pratique philosophique devient une blague ou quelque chose de pire³⁶.

³⁵ Voir par exemple son article « Portrait du vieil intellectuel en jeune dissident », inclus dans le volume : Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009, pp. 16-23.

³⁶ C'est là que réside l'importance autant intellectuelle que politique dans sa conjoncture précise du livre de Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts*, Lagrasse, Verdier, 1983 et 2007. Il a probablement aidé, dans un moment bien difficile, à endurer justement en pensée l'attaque des « nouveaux philosophes » à ceux qui ont

Le parcours d'Arendt n'a pas commencé avec l'expérience totalitaire, même si cet événement peut se relier dans l'après-coup. Là où Arendt commence à devenir elle-même, c'est lorsqu'elle est passée à l'action.³⁷

Cela a commencé au moment de ce qu'elle appelle la « vague d'uniformisation », le fait que de très nombreux Allemands, et même bien avant la prise de pouvoir par Hitler en 1933, sont entrés progressivement dans le parti national-socialiste. C'est cela qui l'a coupée du milieu social où elle vivait, en jeune philosophe, celui des intellectuels : « je pouvais constater que suivre le mouvement était pour ainsi dire la règle parmi les intellectuels, alors que ce n'était pas le cas dans les autres milieux. » (TC, 237)* Et un peu après :

Voyez-vous, on n'a jamais reproché à un homme de suivre le mouvement parce qu'il avait une femme et des enfants à charge. Ce qui fut bien pire, c'est que certains y ont vraiment cru ! Pour peu de temps, la plupart pour très peu de temps. Ce qui signifie encore : les intellectuels allemands ont également eu leurs théories sur Hitler. Et des théories prodigieusement intéressantes ! Des théories fantastiques, passionnantes, sophistiquées et planant très haut, au-dessus du niveau des divagations habituelles ! J'ai trouvé cela grotesque. » (TC, 238)**

Sur ce genre de théories, il y a l'exemple en effet grotesque de la fameuse « rencontre de la technique planétairement déterminée et de l'homme des Temps Modernes » heideggérienne, qui fait se demander à Arendt, dans le texte d'hommage à celui qui fut son maître, s'il n'avait pas lu le *Manifeste du futurisme* au lieu du *Mein Kampf* (VP, 318-319).

Et Arendt, ainsi, n'a jamais cessé de chercher à comprendre comment c'est possible que ceux qui de la pensée font une profession puissent manquer tellement de jugement aux moments décisifs, aux « situations-frontière », selon l'expression qu'elle reprend de Jaspers³⁸. Ce fait fortuit, la vague d'uniformisation qui est devenue la règle chez les intellectuels, est ce qui fonctionne justement chez elle comme l'origine d'un étrange parcours intellectuel :

réussi à nous transmettre malgré cela quelque chose de ce que fut le monde de 68, notamment Rancière et aussi autrement Badiou, quoi qu'il en soit de la trajectoire ultérieure de son auteur.

³⁷ Pour plus de renseignements, voir la biographie pensive de Martine Leibovici, *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

* « ich konnte feststellen, daß unter den Intellektuellen die Gleichschaltung sozusagen die Regel war. Aber unter den anderen nicht. » (BM)

** « Sehen Sie, daß jemand sich gleichschaltete, weil er für Frau und Kind zu sorgen hatte, das hat nie ein Mensch übelgenommen. Das Schlimme war doch, daß die dann wirklich daran glaubten! Für kurze Zeit, manche für sehr kurze Zeit. Aber das heißt doch: Zu Hitler fiel ihnen was ein; und zum Teil ungeheuer interessante Dinge! Ganz phantastische und interessante und komplizierte! Und hoch über dem gewöhnlichen Niveau schwebende Dinge! Das habe ich als grotesk empfunden. » (BM)

³⁸ Du livre *Psychologie des conceptions du monde*, qui a été extrêmement important pour l'ensemble de penseurs de cette génération, aussi pour celui qui découvrira autrement l'ontologie, c'est-à-dire Heidegger, comme Arendt le montre dans son petit essai *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* (QPE, 64)

« Jamais plus aucune histoire d'intellectuels me touchera ». (TC, 237)* Mais ceci, elle a pu le dire avant le travail sur Eichmann, qui lui fera conclure qu'il est dangereux en effet de penser, mais qu'il est encore plus dangereux de ne pas penser, et donc qu'on ne sort jamais du danger.

Arendt, en quittant le milieu des intellectuels, elle s'est organisée au sein du mouvement sioniste. Mais pour qu'elle soit passée à l'action, il a fallu quelque chose en plus que le sentiment du grotesque à l'égard de son milieu. Cela s'est produit après le jour de l'incendie du Reichstag et des « détentions préventives » de Juifs :

Ce fut pour moi un choc immédiat et c'est à partir de ce moment-là que je me suis sentie responsable. Cela signifie que j'ai pris conscience du fait que l'on ne pouvait plus se contenter d'être spectateur. J'ai cherché à agir dans plusieurs domaines. (TC, 227)**

Ainsi, le parcours de pensée d'Arendt prend son origine autant dans un affect de grotesque à l'égard des intellectuels qu'on côtoie et qui continuent avec le train-train de leurs théories pendant que le danger approche, et même qui contribuent à rendre encore plus intéressant le spectacle de ce danger, que du choc qui du coup interrompt une vie intellectuelle, qui interrompt la contemplation et fait qu'une vie passe à l'action. L'affect politique, il se compose justement de ce genre de chocs, qui nous informent que le monde nous réclame, qu'il exige notre présence, qu'on doit cesser d'être un contemplateur des événements et être parmi les gens : c'est cela, prendre l'initiative, et c'est le fait de la spontanéité politique. Mais ce choc n'a fait que s'accroître chez Arendt jusqu'à l'horreur au moment où elle a appris la vérité de fait qu'on a prétendu exterminer tout un peuple, que ce qui jamais n'aurait dû avoir lieu a eu lieu en effet.

Un abîme s'est ouvert là en effet. L'abîme de la domination totale, il se compose pour Arendt de deux éléments étroitement liés. C'est d'abord la possibilité d'un anéantissement du monde, ce qui, et c'est cela l'essentiel, ne signifie pas nécessairement l'anéantissement de l'homme, au sens de l'espèce humaine, ou de quelques-unes de ses variétés, de ses communautés de naissance ou de ses populations. Cela ne signifie pas non plus l'anéantissement de l'humanité, comme quelque chose qui pourrait exister sans le monde. Car sans le monde, l'humanité n'est justement qu'une idée, quelque chose comme un devoir être de l'espèce humaine dans son ensemble, et donc une entité tout à fait abstraite susceptible d'être échangée comme de la monnaie. C'est bien plutôt la possibilité d'un anéantissement de

* « Ich rühre nie wieder irgendeine intellektuelle Geschichte an. » (BM)

** « Dies war für mich ein unmittelbarer Schock, und von dem Moment an habe ich mich verantwortlich gefühlt. Das heißt, ich war nicht mehr der Meinung, daß man jetzt einfach zusehen kann. Ich habe versucht zu helfen in manchen Dingen. » (BM)

ce qu'à même le déroulement de la vie, des activités qui la composent, rend possible qu'il y ait de l'intervalle³⁹. Le réel du monde, est justement ce qu'on découvre, comme on a vu, lorsqu'on traverse une perturbation de l'expérience, lorsqu'on passe d'un monde à un autre. Il est ce qui rend possible qu'il y ait des hommes, que parfois on se parle et qu'il y ait de l'apparence. Le monde, ce n'est pas ce qui est à l'extérieur lorsqu'on contemple, il est ce qui est parmi nous lorsqu'on ne contemple pas, ce qui est là où sont les gens lorsqu'on est parmi les gens. C'est l'ensemble des perturbations de l'expérience, qui font qu'il y ait une chose publique, qu'il y ait quelque chose entre chacun et chacun, et que le seul monde existant soit le monde des apparences.

Mais justement, ce qui est difficile à saisir, c'est que le monde, au fond la Chose pour Arendt, la Chose de la pensée politique, ce n'est pas un concept. Il suffit pour l'instant de songer à une situation telle, et ce n'est pas difficile, que l'incendie du Reichstag, l'arrêt indiscriminé des Juifs, n'avait suscité nul affect politique dans le monde qui était celui de l'Allemagne après la prise de pouvoir par Hitler. Ou, pour donner un exemple qui n'a rien à voir avec Arendt, que dans le monde qui était celui de la France au début des années 60, l'assassinat d'Algériens aux mains de la police ne suscitait pas non plus d'affect politique. Cette Allemagne, cette France qui n'auraient réclamé personne, elles ne seraient pas des mondes.

Le problème de ces exemples, pourtant, est qu'ils nous feraient peut-être croire que le monde serait une sorte d'espace concret de la justice, et que l'affect politique serait celui de l'intolérable ou un autre du même ordre. Même si le terme « intolérable » pointe quelque chose comme un passage à la limite, quelque chose qui devient insupportable à contempler, ce n'est pas encore suffisant, en ceci qu'il donne à l'action politique un air réactif qui n'est pas

³⁹ Par exemple, l'intervalle juif, qu'elle s'est attachée à étudier dans plusieurs de ses premiers travaux, très probablement à cause justement de son engagement politique, mais qui pour elle n'a eu jamais rien de sacré, ni plus ni moins sacré que l'intervalle femme, l'intervalle travailleur, l'intervalle savant, l'intervalle voisin, l'intervalle étudiant, l'intervalle fonctionnaire, l'intervalle arabe, et ainsi de suite. Pour elle le nom juif a été en effet un nom politique, mais un nom politique transitoire, comme tous les noms politiques partiels, comme tous les cas de la politique. Elle s'est organisée en effet en tant que Juive, parce que c'était aux Juifs qu'on voulait nuire dans le monde de l'Allemagne de l'hitlérisme : c'est donc comme Juive qu'il fallait répondre ouvertement, afin de répondre au monde. Et comme on le sait, elle a fini tout à fait de rompre, et cela avec pas mal de violence, toute sorte d'engagement aux côtés du mouvement sioniste dans son analyse du cas Eichmann. C'est pourquoi on cherchera en vain chez elle des motifs pour alimenter la polémique actuelle tout à fait stérile d'un point de vue politique et dont l'intérêt n'est justement que purement « intellectuel », et donc assez privé, entre les tenants du nom Juif ou de la « politique sioniste » et ceux du nom Ouvrier ou de la « politique communiste ». S'il importe aussi de sortir de ce genre de polémiques c'est parce que ces « politiques » n'existent maintenant que dans le souvenir de quelques intellectuels de profession, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas en effet des groupes d'intérêt puissants et très riches autour d'elles, des États avec des énormes accumulations de moyens de violence, et ainsi de suite. Mais il nous semble, et c'est vrai que cela n'est plus qu'une opinion autant qu'on n'en fasse pas l'expérience, et qu'on le vérifie si c'est le cas, que l'essentiel, d'un point de vue politique, c'est que les gens sont ailleurs, que le monde est ailleurs, en ce qui concerne l'action.

juste ni exact, comme si l'on ne pouvait agir que lorsqu'il y a de l'injustice, et l'action n'était qu'une résistance. L'affect politique n'est pas forcément de l'ordre de l'intolérable, même si ce moment d'intolérable est peut-être le signe d'une interruption de la vie théorique, d'une sorte de défaillance ou de panne à même la contemplation, selon la tournure que Foucault a donné à l'expression⁴⁰, comme une sorte de bégaiement ou de mot à la limite de la signification, et il se prédique indiscernablement de l'événement ou la situation en question que du fait d'assister en spectateur : c'est l'ensemble qui devient intolérable, que cela arrive et que cela puisse être contemplé.

Or l'essentiel c'est que l'affect politique est le contraire de la résistance. À même l'affect politique, on prend l'initiative, on passe à l'acte, et l'étrange est que cette initiative ne vient pas de moi-même, du moins au moment naissant : c'est pourquoi elle est spontanée, c'est-à-dire involontaire. L'acte, si on le décrit physiquement, ce n'est qu'une petite poussée à même le corps, le choc d'une accélération de l'énergie, dont l'initiative ne vient pas de moi-même mais du monde, et qui me chasse de mon séjour. L'acte, c'est en effet la frappe du monde, la frappe de l'égalité. C'est pourquoi Arendt dit que dans l'action, nous actualisons notre naissance, en naissant une deuxième fois au monde, que le seul fondement ontologique de l'acte c'est justement la naissance à la vie (CHM, 233). Ainsi, le monde est ce qui rend possible qu'il y ait de l'action, en tant qu'il est le siège de l'initiative. C'est le monde qui est le foyer énergétique de l'action, et non pas le concept. Cette petite poussée du monde⁴¹, elle nous mène là où sont les gens, là où sont les hommes au pluriel. Et cela justement pas pour les aider, pour se solidariser, pour faire de la charité ou pour leur transmettre notre savoir, mais de prime abord pour devenir soi-même du-monde, en commençant au pluriel quelque chose de neuf.

C'est pourquoi, le monde est condition de ceci qu'il y ait de l'action. La domination totale, et donc le fait que quelque chose comme le programme de l'extermination d'un peuple ait pu être, non justement conçu, car cela n'a aucune importance, mais bien réalisé⁴², avec le consentement d'un nombre scandaleux d'hommes qui n'étaient pas du tout des sauvages ou des barbares, mais bien des animaux rationnels, et donc que de tels arguments aient parus

⁴⁰ C'est, comme on le sait, à partir de cet affect de l'intolérable que Foucault a rendu compte de son engagement dans les luttes au sein des institutions pénales. Voir parmi d'autres l'entretien de 1971, « Je perçois l'intolérable », dans le recueil *Dits et écrits, 1954-1988, tome II : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994.

⁴¹ C'est peut-être cela qu'Antonia Birnbaum nomme avec Benjamin une « faible force messianique », seulement en essayant justement de soustraire le messianique, une « faible force » : Antonia Birnbaum, *Walter Benjamin. Bonheur Justice*, Paris, Payot, 2009, p. 187 sqq. Ses études des aventures de l'héroïsme dans la philosophie des temps modernes sont, il nous semble, toujours près de ce travail.

⁴² Ainsi Badiou a vu plus juste que d'autres l'essentiel du XX^{ème} siècle avec son diagnostic d'une « passion du réel ». Voir son livre : Alain Badiou, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.

sensés, que de tels ordres aient été donnés et aient été obéis et exécutés, que toute cette œuvre de « fabrication de cadavres » ait pu être menée à son terme, qu'elle soit passée par tout un réseau énorme d'hommes sans être à peine interrompue par une action, est pour Arendt le signe que dans notre temps, ou dans ce temps du XXe siècle qui continue à nous hanter, la possibilité d'un anéantissement du monde s'est révélé en effet pour la première fois.

Le deuxième élément dont l'abyme est composé, corrélatif à cette possibilité d'un anéantissement du monde, il tient à ceci que la domination totale a montré la possibilité de supprimer absolument la capacité d'action des hommes, la possibilité de détruire la spontanéité politique. C'est cela le fait des célèbres idéologies para-scientifiques qui sont censées tout expliquer, la théorie raciale nazie de la lutte pour la Vie, la dialectique marxiste⁴³ de l'Histoire. Là où la Théorie est d'une façon réelle aux « postes de commandement », là où elle devient Science d'État et elle « s'empare du pouvoir », tout devient en effet possible et rien n'est en effet réel, il n'y a plus de monde. L'ensemble des conflits politiques sont susceptibles d'une résolution scientifique : c'est le règne de la nécessité, l'administration absolue. Si quelque savoir biologique détermine que les Juifs ou les Tziganes sont une race inférieure qui de toute façon n'a aucune chance de l'emporter dans la lutte pour la Vie, et dont la présence à côté des Allemands de souche ne fait que nuire à la pureté de la race, il n'y a qu'à les éliminer, comme on guérit d'une maladie, comme la Vie elle-même se purifie et suit son chemin en éliminant l'impur. Ce n'est pas une affaire politique, il n'y a rien à discuter, c'est une question de santé nationale. Si les savants de la science historique d'État nous montrent que quelqu'un est objectivement coupable, quoi qu'il ait fait, quoi qu'il ait dit ou pensé, alors il n'y a plus qu'à le condamner à l'inexistence, dans le camp ou dans la mort, et

⁴³ Ou engelsiste, ou staliniste, peu importe ici, chercher des coupables ce n'est point notre affaire, et la catégorie d'« auteur intellectuel » d'un acte est une très mauvaise plaisanterie au maximum qui en plus appartient encore au champ de ce qu'elle prétend dénoncer, au champ du « marxisme ». Arendt, d'ailleurs, n'a reconnu une domination totale que pendant le gouvernement de Staline, et non pas pendant celui de Lénine ou de Mao en Chine, etc., et notamment autour des procès de Moscou : par exemple Trotski qui en apprenant qu'il ne faisait plus partie de l'Histoire, que son nom avait été effacé des archives et son image des photographies, il devait apprendre en même temps qu'il allait être tué ; par exemple Boukharine, etc. L'histoire est bien et trop connue : un grand film à cet égard reste *l'Aveu* de Costa-Gavras (1970). Quant aux possibles éléments totalitaires qui peuvent exister ici et ailleurs, c'est une autre affaire.

Or il convient peut-être d'éclairer aussi et encore que le « marxisme », terme flou s'il y en a, nomme ici comme chez Arendt bien plus une vision du monde, qui est aussi une idée de la politique, qu'une « philosophie ». Il s'agit de ce qu'on appelait auparavant le marxisme-léninisme, et par extension, la politique d'avant-garde, et par extension, la gauche, et par extension, la politique de partis, révolutionnaires ou réactionnaires, à droite ou à gauche, stratégique ou parlementaire, et par extension la politique en tant que « représentation » et donc en tant que son contraire, en tant que domination. Cette polémique s'adresse envers toute une manière de concevoir les rapports de la pensée et de l'action, c'est pourquoi il faut la déplier peu à peu, et le « marxisme » dans ce sens n'est que le mode le plus puissant de ce rapport qui a existé dans les temps modernes, et il a été à même son caractère flou extrêmement effectif comme on le sait.

ce n'est pas nous qui faisons cela, c'est l'Histoire elle-même qui jette ceux qui n'avancent pas dans le juste sens à ses poubelles.

Écoute

La folie totalitaire dans ses moments cruciaux a cet aspect, elle provoque cette situation où ce ne sont pas les hommes qui font les choses, mais le Concept lui-même qui semble les faire. C'est là que la mort perd toute signification, qu'elle devient quelque chose de tout à fait abstrait, comme Hegel l'avait vu très tôt déjà, pendant la Terreur, avec ses phrases célèbres sur les révolutionnaires qui allaient à la mort non comme des hommes mais comme des idées et dont les têtes qui tombaient sous la guillotine n'étaient pas des têtes d'hommes mais des têtes de choux⁴⁴.

Car le concept dans le monde, il n'agit pas, il enchaîne. La force du concept, c'est la force élémentaire de la logique, l'emprise de la logique sur les esprits.⁴⁵ C'est le fait que si on dit A, on est forcés de dire B, et on ne peut pas dire C ou D ou X ou BAP, on ne peut même pas avoir des doutes ou demander des explications, on ne peut pas bien entendu en discuter, encore moins crier, donner un coup de poing à quelqu'un, raconter une histoire, chanter ou dormir : on est forcés à enchaîner avec B, si on veut demeurer quelqu'un de sensé ou de moral, quelqu'un dont le mode d'être est convenant, qui reste cohérent ou en accord avec soi-même⁴⁶. Car la politique, en effet, c'est une activité de fous et de gens qui n'ont aucun sens de la morale, c'est la pratique des démocrates haïs par Platon. Et l'effet de la logique dans ce monde, et par extension du syllogistique et de l'axiomatique, c'est que d'un point de vue politique, si on accepte le bien fondé d'A, on est perdus, on quitte l'inter-être, on perd toute initiative. La politique, dans ce sens, c'est surtout de l'anti-spinozisme, et on comprend l'horreur d'Arendt à l'égard de Spinoza.

⁴⁴ Voir les pages sur « La liberté absolue et la Terreur » dans Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, 390-398 [533-547 selon la pagination initiale de 1807, reproduite dans l'édition de Bochum].

⁴⁵ Voir notamment le chapitre ajouté à la réédition américaine de 1962 de *Les origines du totalitarisme*, dont le nom est « Idéologie et terreur : un nouveau type régime » (ST, 215 et sqq.). Plus particulièrement : « L'argument le plus convaincant à cet égard, un argument que Hitler comme Staline affectionnaient particulièrement, est celui-ci : vous ne pouvez poser A sans poser B et C et ainsi de suite, jusqu'à la fin de l'alphabet du meurtre. C'est ici que la puissance contraignante de la logique semble avoir sa source ; elle naît de notre peur de nous contredire nous-mêmes. » (ST, 222) * « *The most persuasive argument in this respect, an argument of which Hitler like Staline was very fond, is : You can't say A without saying B and C and so on, down to the end of the murderous alphabet. Here, the coercive force of logicity, seems to have its source ; it springs from our fear of contradicting ourselves.* » (OT, 472-473)

⁴⁶ Voir à cet égard le texte de P. Loraux sur la fondation aristotélicienne de la Logique, « La pensée prend forme », où il analyse l'affect du syllogisme, aussi dans *Le tempo de la pensée*, *ibid.*, pp. 292-324.

On comprend de même, dans le biographique et dans ce que cela nous dit de la singularité d'un parcours intellectuel, l'importance pour Arendt de la parole mensongère qu'elle a prononcée dans une interrogation lors de son séjour en prison afin de ne pas compromettre ses camarades, l'importance du mensonge, et donc, de ce qui met en désaccord avec soi-même (ce qui nous sort de la moralité), mais qui, si on l'endure en pensée, peut devenir ce qui déplace ce soi-même vers là où il y a possibilité d'un accord pluriel (TC, 229). La pensée politique arendtienne commence ainsi par le mensonge, et devient l'interrogation de la puissance propre au mensonge, à ce qui n'enchaîne pas avec soi, chez Arendt, à ce qui coupe de la moralité. Car, en effet, lorsqu'on est déjà philosophe, lorsqu'on règle sa vie par la vérité et non pas par l'opinion, on a déjà accepté le bien fondé de quelque A, même si cela reste tout à fait enfoui, et c'est seulement le mensonge effectif, à même la parole qui oublie A et ne regarde que le-monde, le danger du monde, qui est susceptible de nous permettre de ne pas enchaîner à B. Ainsi, chez Arendt, c'est le mensonge le premier signe d'une pensée politique qui commence, le mensonge c'est déjà un acte. Et la question que pose cette pensée politique, au moment naissant, est celle-ci : comment est-ce possible de penser là où on commence par mentir, là où la pensée ne consiste pas en la contemplation qui a son séjour auprès de la vérité mais en l'endurance du mensonge qui nous chasse de ce séjour ?

C'est d'ailleurs pourquoi, en politique, il convient d'être extrêmement attentif à ceux qui commencent leur intervention en essayant de poser quelque fondement tellement évident qu'il prétend au statut du nécessaire, au statut de l'objectif, au statut du vrai, « à partir de quoi on pourra construire » : l'homme est un animal social, l'homme est un animal anti-social, l'homme est bon par nature, l'homme est mauvais par nature, le capitalisme gouverne nos vies, le spectacle gouverne nos vies, nous sommes tous aliénés, toujours il y aura ceux qui commandent et ceux qui obéissent, le gouvernement a toutes les armes, toujours on aura besoin de quelqu'un qui nous guide, le rapport des forces est tel qu'on va être vaincus nécessairement, les gens de toute façon sont bêtes ou inconscients, il n'y a pas de travail, il n'y a pas d'argent. C'est la marque des théoriciens, bons ou mauvais, sincères ou intéressés, peu importe d'un point de vue politique, et donc de ceux qui ne veulent rien savoir de l'action ni de ce qui pourrait être actif à même le-monde. Dans ce sens, l'agir politique déploie de même une écoute extrême, et c'est cela sa discipline propre si on veut, mais non pas justement à l'égard de l'être, mais de l'inter-être. Il importe au plus haut point que le monde soit toujours présent lorsqu'on se parle, et donc les gens, la pluralité.

Car penser, en politique, cela ne prend pas la forme du voir théorique, mais bien d'une *écoute* fondamentalement, de l'écoute de l'ensemble des perturbations qui se donnent en

même temps et qui font le monde, et de la *parole* énoncée qui les calme un moment en divisant et ordonnant les perturbations, la parole qui donne une vue momentanée sur le monde, qui énonce un « il me semble », et qui est ce à partir de quoi on peut vraiment construire, là où construire ne signifie point « construire le parti » de la vérité mais agir, c'est à dire commencer quelque chose de neuf, d'inouï, qui jamais n'est arrivé au monde, si autour de cet « il me semble » il y a accord pluriel, et donc décision, c'est à dire nouvelle division et réunion de la pluralité, nouvelle distribution du pouvoir et des capacités. Ainsi, la façon dont la politique pense, le s'écouter principalement et le se parler qui s'ensuit, elle naît justement de l'acte, elle ne fait qu'organiser l'énergie qui nous a poussé à être là, qui nous a poussé à aller au monde et à devenir partie prenante du-monde et de ses gens. Si l'exercice de la pensée est essentiel en politique, c'est justement en tant qu'écoute de ce qui veut naître, de ce qui du-monde a pris de l'initiative.

Et à ce point, peu importe qu'on soit dans la solitude ou dans l'assemblée à proprement parler. L'assemblée, le lieu de la pensée plurielle, ce n'est pas exactement un lieu physique, même s'il importe au plus haut point que cela le soit et cela le reste, et rien ne commence en politique si les corps ne sont pas présents, et s'ils ne sont pas justement à cause de cette présence *en danger*. L'assemblée, c'est partout où le-monde et les gens apparaissent. Mais une fois qu'on s'est déplacé là, et qu'on a vu naître quelque chose du-monde, on est à même de porter partout l'assemblée, de faire que n'importe quel espace devienne de l'assemblée, de faire apparaître ci ou là le monde. Et c'est cela, et les difficultés bien physiques et tout à fait réelles en termes de dangers que cela pose de tout genre, en quoi consiste le travail politique : ce qu'on pourrait appeler la patience de l'action.

Lorsque la pensée plurielle organise, justement elle n'enchaîne pas les corps aux idées ; elle ne fait qu'accoucher, que donner forme stable dans le monde, forme « immortelle », mémorable, à l'énergie de ce qui veut naître, à cette énergie du-monde qui a pris l'initiative à même les corps. C'est cela qui ne saurait jamais être fait par un seul, par le moi pensant, au sein du processus d'individuation du singulier-universel. La pensée politique, l'écoute en quoi consiste la patience de l'action, elle ne saura s'exercer qu'en commun, mais ce commun n'existe pas sans la présence de l'inter-être, du-monde qui se trouve à l'origine de l'initiative qui, ainsi, n'est pas le fait de personne en particulier, mais de chacun *et* de chacun, de l'espace intermédiaire ou intervallaire. C'est pourquoi, il importe peu *qui* parle si *on* écoute, et c'est le fait essentiel de la pensée plurielle. Et plus on écoute intensément et patiemment, plus n'importe qui peut parler, et donc se révéler comme un être agissant, entrer

dans une vie politique. L'action, c'est l'initiative du-monde à même le corps, et après l'écoute, et après la parole, et ça circule en pluriel, et ça recommence à neuf.

C'est pourquoi, la pensée politique, cela ne signifie pas qu'on pense d'une façon collective comme si une idée s'emparait des esprits en les enchaînant et en formant une seule tête qui ne prononce qu'une seule phrase. Même dans une manifestation où il ne semblerait y avoir trop de pensée, où il n'y aurait que le jeu bête de répéter en chorale le même mot d'ordre qui est prononcé par le chef, penser pluriellement cela consiste à être attentif parfois aux variations de cette seule phrase, aux rythmes, ou à ce que du murmure devient phrase, à la plainte, à la fatigue ou au cri : être à l'écoute de l'énergie de l'inter-être. Même s'il peut arriver bien sûr, et cela arrive en effet souvent, que rien ne se passe là, et donc que si quelque chose a commencé, elle soit commencée ailleurs. C'est pourquoi, lorsqu'il n'y a pas de l'initiative, lorsque l'acte ne relève pas de l'involontaire et ne vient donc pas du-monde, il arrive à la politique comme à la philosophie lorsqu'elle ne sort pas aux moments décisifs de l'indistinct : si elle continue avec le train-train qui simule l'action elle devient de la blague ou encore pire. Car toujours penser, ou agir, ce sont des véritables délivrances de l'énergie, celle du temps ou celle du monde, et c'est à cela à quoi on les reconnaît : de là le bonheur public dont parle souvent Arendt, de là aussi la joie de la solitude philosophique.

La pensée politique, elle est donc une pensée plurielle et non le produit d'une âme collective, et jamais il ne s'agit, lorsqu'on pense pluriellement de fabriquer entre tous un concept ou une idée, de théoriser. Cela ne saurait être en effet que le fait d'un seul, au sein de l'individuation spéculative. Dans la pensée politique, dans l'individuation plurielle, il s'agit bien plutôt de libérer les esprits de tout reste d'« idée », de toute trace de « concept », de toute image préalable qui serait censée capturer le sens de l'action qui est en train de se chercher elle-même à travers la pluralité : libérer les esprits de ces « idées » et ces « concepts » qu'en politique ne sauraient apparaître que comme des préjugés, comme des nœuds d'opacité qui paralysent les esprits, et qui sont justement ce qui empêche l'action d'être menée à son terme : ce qui empêche que le monde qui *est* entre chacun et chacun *apparaisse* à chacun dans un accord et qu'il illumine ce qui veut naître en lui vers lui.

C'est pourquoi la pensée plurielle est une activité d'accouchement de l'acte, une patience de l'action, et que dans sa recherche d'une façon politique de penser, Arendt nous a présenté un nouveau Socrate, qui pour elle n'est pas comme pour l'histoire de la philosophie d'après Aristote l'inventeur du concept, mais bien celui qui a découvert le deux-en-un, celui qui a découvert qu'il peut y avoir de la pensée plurielle même déjà au sein de la solitude du penser, qu'on peut déjà *se parler* lorsqu'on est seul (VE, 235-252). Cette pensée plurielle,

encore une fois, n'est en rien « imaginaire », mais bien réelle, effective : et cela même là où l'imagination a sa part en elle, par le fait de circuler à même l'opinion, à même la vue partielle, cette imagination agissante dont manquait par exemple Eichmann, qui permet à quelqu'un d'expérimenter un peu plus que ses intérêts privés, le fait qu'il y a d'autres hommes et d'autres expériences, que tout cela compose le monde, même si on n'a pas prise sur lui que très rarement, parce qu'on ne le voit presque jamais, quelque soit son savoir et son habitus, parce que cela reste obscurci lorsqu'il n'y a pas de la politique au présent, et lorsqu'elle n'illumine pas l'espace public.

Ainsi on peut commencer à entendre que les propos d'Arendt ne sont pas « philosophiques » ou théoriques, même lorsqu'elle parle du métaphysique, ils sont politiques, ils se réfèrent à l'expérience partagée, au monde. Si on peut circuler avec les autres en pensée, si on peut penser à plusieurs, c'est que pendant l'activité du penser on est déjà soi-même divisé en deux, on a déjà l'autre avec soi dans un rapport, qui n'est pas le rapport logique ou moral, le rapport de soi à soi. Mais pour vérifier ceci, c'est vrai, il faut agir, il faut aller là où il y a le monde, il faut apprendre qu'il y a un monde : cette pensée ne s'adresse pas aux sceptiques modernes, et c'est peut-être qu'elle a espéré qu'après Auschwitz on aurait fini avec cela. Mais toujours, quoi qu'on veuille, si le monde ne nous réclame pas, si on n'agit pas, on retombe dans le scepticisme : et c'est vrai que la patience de l'action n'abonde pas, ni dans nos traditions ni dans nos savoirs. L'effectivité du discours arendtien n'est point théorique, n'est point sceptique, de là que les philosophes de profession ne trouvent pas d'habitude grande chose dans ce discours : on peut en effet passer sans rien y croire, sans que rien ne nous accroche. C'est le déplacement, en effet, qui est requis, en pensée, à l'espace pluriel, et cela jamais n'est garanti, et il est bien plutôt hasardeux. Mais l'important, c'est qu'il ne s'agit pas de *croire*, chez Arendt, mais justement d'*agir*, et là c'est le monde. Car le monde n'a pas été créé par un dieu mais est le produit de l'initiative des hommes. Là où on expérimente une perturbation de l'énergie, c'est de là qu'on peut partir. Cessons de croire ou de ne pas croire, suspendons les questions de croyance et agissons, si quelque chose nous réclame ; cherchons ce qui nous perturbe, ce qui perturbe notre séjour, là il y a le monde ; allons à l'assemblée, parlons en égalité avec les autres, le monde apparaîtra, c'est cela que dit Arendt. Et l'intérêt fondamental de sa pensée politique, cela consiste peut-être à nous apprendre quelque chose de cette patience de l'action, de cette pensée qui serait à même d'endurer la pluralité (PP, 103). Si cela commence, si quelque part il y a eu une initiative, et on le ressent, on ressent une énergie qui ne vient pas de nous, on pourrait ainsi peut-être contribuer à la mener à terme, à ce qu'en elle a la capacité de produire du neuf dans le monde.

L'âge des chercheurs de perles

Car quant à l'effectivité du concept dans le monde, et c'est du moins ce qu'on aurait dû apprendre de Hegel, et donc de celui qui est demeuré dans une plus grande intimité vis-à-vis du Concept, de celui qui l'a *connu*, lorsque le concept « prend le pouvoir », loin de nous mener vers quelque nouveau monde radiant, il ne saurait que détruire toute trace de monde. Car justement, on n'a connu le Concept qu'à la fin d'une Histoire. Et cette histoire, aux vues de Hegel, l'histoire universelle du monde ne vaut que parce qu'elle a fini par se savoir, par devenir du Savoir. Sinon, l'ensemble de ses figures, le sacrifice même de l'homme comme une figure parmi les autres, l'ensemble des cultures et des civilisations qui ont disparu pour que d'autres se succèdent, et enfin toute la succession dans son ensemble du monde n'aurait été qu'une blague macabre, pour celui qui la contemple. Par sa foi au savoir, par sa foi au Concept, qui ne traverse pas seulement le scepticisme mais aussi le désespoir, par le fait d'avoir pu démontrer dans sa dialectique que le Concept était habité par l'esprit absolu, qu'il n'était que l'esprit absolu (le Très-Haut) qui se connaît pas à pas à lui-même pendant qu'il essaye toutes les variétés des figures de la conscience effective du monde, Hegel aura réussi à endurer cette mélancolie philosophique dont nous parle Arendt. Mais c'était au prix de déclarer l'histoire universelle finie, et donc susceptible d'une contemplation gris sur gris dans le temps d'après, apparemment paisible, dans lequel seulement ceux qui savent trouvent la trace de l'Esprit et deviennent de même de l'esprit dans son repos enfin éternel. Ainsi cet idéal de même gris sur gris qui serait celui de notre temps, selon Hegel, loin du temps des aventures et de l'héroïsme, celui qui nous dit qu'il faut être un bon père de famille bourgeois⁴⁷, un bureaucrate qui se doit de rester toujours à sa place.

L'histoire, ainsi, elle n'a aucun besoin d'une accoucheuse, parce que l'esprit dialectiquement est devenu nécessairement du Concept, et cela, justement, au passé, toujours au passé. Mais le sens du passé, le sens du temps passé, on ne le connaît qu'au présent du Concept. Et si ça vaut la peine de s'intéresser à n'importe quoi qui soit arrivé au monde, c'est justement à cause du présent du Concept où l'esprit se connaît enfin.

Par ceci, on ne prétend pas redécouvrir la critique heideggérienne de la métaphysique de la présence. Seulement cela : si pour le Concept l'histoire du monde est au passé, alors

⁴⁷ Par exemple : « Dans notre situation, il peut y avoir aussi encore des idéaux ; mais la sphère en est plus limitée ; elle est la famille. Ainsi nous avons l'idéal d'un bon père de famille. » Dans Hegel, *Esthétique. Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, Paris Vrin, 2005, p. 65.

l'effectivité du concept dans le monde, cela ne saurait produire autre chose que du passé, et donc de la mort des apparences et des hommes qui les habitent, et cela, *au plus vite*. Le concept n'a pas de temps pour se réaliser, il manque à chaque fois de temps pour se réaliser dans le monde, parce qu'il s'est à chaque fois déjà réalisé, il s'est réalisé à chaque fois au passé. Seulement, il s'est réalisé effectivement en théorie, il s'est réalisé au sein de l'individuation du singulier-universel. Il est déjà pour toujours un nœud d'opacité, il est toujours déjà vieilli aux apparences, et ne pourrait entraîner le monde des apparences que vers la mort. De là, que s'il « prend le pouvoir », c'est-à-dire s'il prend les postes de la domination des hommes et s'empare des moyens de la violence que monopolise un État, il ne saurait qu'entraîner la mort effective des hommes, et cela, encore, au plus vite.

C'est pourquoi, il nous semble, Arendt a essayé de comprendre la Révolution autrement que sur le mode hégélien, que sur le mode de l'universel qui apparaît dans le monde, selon cette interprétation qui nous dit que le monde enfin cesse de marcher sur les pieds pour marcher sur sa tête, si ce n'est que sur la tête des bourgeois, et cela grâce au sacrifice de quelques têtes royales et jacobines et de bien des corps populaires. Et c'est ceci en général la clé de sa lecture de l'histoire, toujours histoire du-monde, ni histoire universelle et donc philosophie de l'histoire ni histoire de la philosophie : « l'histoire est une histoire qui comporte beaucoup de commencements, mais qui n'a pas de fin » (JP, XV, 11)*. Pour elle, prendre le parti des vaincus, cela ne veut pas dire le fait de prendre le parti du perdant dans la lutte de classes, prendre le parti du prolétariat : cela consiste à faire du anti-hégélianisme. Cela consiste à voir dans chaque progrès de l'idée, dans chaque progrès du concept ou de la raison, une perte du monde, un obscurcissement de l'expérience, de l'*Erfahrung*.

Si l'histoire universelle est finie, ou bien plutôt si on ne croît plus à l'effectivité du Concept, le démantèlement de la métaphysique peut encore nous apprendre non une succession nécessaire de figures du monde qui se succèdent au pas du Concept, en tant que des figures de la conscience, mais bien une histoire à contre-poil non pas de la destruction du monde mais de sa naissance, et qui montre qu'à chaque fois qu'il y a eu du Concept (c'est-à-dire, argument spécieux de la métaphysique et activité authentique de la pensée), il y a eu autant une expérience du penser que le passage d'une figure du monde, et tout cela, *sans aucune nécessité*, seulement par le biais des initiatives des hommes, autant de la spontanéité agissante que de la spontanéité pensante. Ainsi, chez elle, la dialectique de l'histoire de Hegel

* « *die Geschichte eine Geschichte ist, die viele Anfänge enthält, aber kein Ende* » (D, XV, 11)

devient l'invention de l'esprit ingénieux du philosophe de profession devant le sublime d'une révolution (VE, 331, 463).

Ces figures du monde, ces faits d'expérience de la pensée, comme le dit Arendt, sont des *fragments*, et donc des éléments non totalisables, qui ne s'enchaînent pas : mais des fragments qui sont susceptibles d'être retrouvés à même le monde, lorsqu'on agit, lorsqu'on part en pluriel de ce qui commence. L'histoire du-monde reste ainsi pour nous à l'état fragmentaire. Mais ceci, pour Arendt, c'est de même une chance, une opportunité, un *kairòs* : c'est l'occasion de regarder le passé d'un regard nouveau, ou encore de lire les grandes œuvres du passé comme si personne ne les avait lues avant nous. Et donc de regarder avec d'autres yeux et lire avec d'autres oreilles. Le démantèlement fragmente le fonctionnement du Nécessaire, avec une patience qui peut paraître ennuyeuse aux philosophes de profession, en ne nous laissant qu'une histoire fragmentaire du-monde. Mais contrairement à Benjamin, ou plutôt à un Benjamin relu par Agamben, ces fragments ne sont pas des ruines qui attendent un messie, mais bien, selon le mot qu'Arendt emprunte à Shakespeare, des *perles*, des perles sans aucun fil rouge qui les relie les uns aux autres ou à nous, et qui attendent plutôt, si elles attendent quelque chose ou quelqu'un, ceux qui voudront s'aventurer à les chercher, ceux qui se submergeront (VE, 271-272).

Notre temps, celui d'après l'histoire universelle, ce n'est pas pour autant le temps d'après où le savoir jouit gris sur gris de ses possessions en conformant l'encyclopédie des vainqueurs, mais ce n'est non plus le temps qui reste cher à Agamben⁴⁸ : il est celui des chercheurs de perles. Ces perles sont les fragments d'une histoire du-monde qui, selon Arendt, ne nous impose plus aucun sens, car ils reposent les uns à côté des autres sans aucune nécessité qui les enchaîne. Ainsi ce passé est une histoire par rapport à laquelle nous pouvons peut-être établir un libre rapport pour la première fois.

Or cela ne signifie point qu'Arendt anticipe quelque jeu infini d'intrigues postmoderne. Que nous soyons peut-être pour la première fois libres à l'égard du passé, cela ne veut point dire que nous soyons les petits maîtres de l'histoire : encore une fois, ceci est du hégélianisme flou, comme l'ensemble du postmoderne, où le fil du récit remplace celui du concept. Seulement, nous sommes comme seuls et abandonnés à nous-mêmes devant ces fragments du passé, car le fil est brisé, et ce passé fragmentaire, fourmillant de perles précieuses en effet, cohabite avec un présent désertique, qui ne saura pas l'accueillir sans souffrir des transformations profondes.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, traduit de l'italien par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000.

La perte du fil rouge, le fameux fil brisé de la tradition arendtienne, signifie que ce passé fragmentaire reste tout à fait en dehors du présent de notre monde, que rien ne relie ce présent au passé du-monde, que ce passé repose à des profondeurs abyssales, qu'on ne le voit plus depuis la surface du monde. C'est pourquoi, seulement « ceux qui réussissent à supporter (« endurer ») la passion de la vie dans les conditions du désert » (QP, 188)*, ceux qui savent qu'ils ne sont pas le produit du désert, sauront peut-être faire émerger quelque perle à la surface. Ce savoir, en effet, n'est point théorique, c'est bien plutôt le contraire : c'est le savoir des non savants, et donc de ceux qui n'acceptent pas de devenir les petits maîtres de l'histoire désertique. Ce savoir est de l'ordre de la souffrance, et le fait de l'endurer fait souvent errer dans la surface du monde. Mais il prouve, comme le dit Arendt, que nous sommes encore *intacts*, et donc que nous pouvons encore réunir du courage : qu'il y a encore du-monde. Que malgré le fil brisé de la tradition, malgré qu'il n'y ait pas de chemin disponible qui nous mène aux perles, nous pouvons plonger dans la mer du temps. On ne peut le faire qu'à l'aveuglette, c'est vrai, mais il nous reste encore l'écoute.

Cela signifie de même que rien ne nous garantit qu'on trouvera quelque perle. Et même, ceux qui se submergent aux profondeurs abyssales risquent de ne plus émerger à la surface : risquent de ne pas trouver *un chemin de retour*. Et cela arrive en effet et souvent, et c'est infiniment triste⁴⁹. C'est pourquoi il importe d'être à l'écoute du-monde, même si cela n'oblige personne, d'abord car le fait de se déplacer là où il y a enjeu de l'initiative c'est un hasard. Mais tout indique que c'est seulement en agissant, en entrant dans une vie politique et en développant une patience à même l'action, qu'on saura affiner l'oreille. Car l'écoute assemble celui qui écoute à celui qui agit. C'est-à-dire que l'écoute, l'organe de la pensée plurielle, est autant ce qui laisse agir que ce qui nous conduit vers celui qui agit. L'écoute nous mène vers le héros, et c'est le chemin de retour du héros. Or le héros n'est jamais au singulier : il est toujours la pluralité du-monde qui commence.

Que nous soyons libres à l'égard du passé, cela veut dire d'ailleurs que c'est seulement lorsqu'on est libres qu'on peut rencontrer quelque fragment du passé du-monde : que

* « *Nur denjenigen, die unter Wüstenbedingungen die Leidenschaft fürs Leben aushalten ['endure'] können...* » (WP, 182)

⁴⁹ Comme c'est le cas chez Nietzsche lui-même exemplairement et d'abord, chez les philosophes, selon Arendt « l'un des premiers habitants conscients du désert » (QP, 187 ;) * « *einer der ersten bewußten Bewohner der Wüste* » (WP, 181), celui dont la solitude a été effrayante, intolérable, et devrait couvrir de honte l'ensemble du corps professionnel pour toujours : le philosophe qui a le plus aimé le monde, le philosophe non professionnel par excellence, a été aussi le plus seul de tous. Et encore Hölderlin, et encore Artaud, et encore... Et gloire à Foucault et à tous ceux qui ont essayé d'entendre quelque chose là-dessous. Car, bien entendu, les cas se multiplient et arrivent vers l'anonyme, vers l'« absence d'œuvre » véritable, et arrivent à nos jours, et l'anonymat n'enlève rien de cette tristesse, seulement la rend plus muette, et donc infiniment plus triste car « naturelle »

seulement *si on devient libres au présent* on pourra peut-être établir un rapport avec le passé qui ne soit pas justement de l'ordre de la maîtrise, mais bien de ce qui fait émerger une perle à la surface du désert, de ce qui fait changer le désert en monde. Les fragments de l'histoire du monde, en vérité, n'exigent rien, n'attendent personne : ils reposent en béatitude au fond de la mer du temps. Ce sont bien plutôt ceux qui endurent la passion de la vie dans les conditions du désert qui ont besoin de ces perles comme de l'air qu'on respire, et c'est pourquoi il y a eu, il y a et il y aura des plongées.

Tout cela signifie de même qu'on ne saurait pas attendre que l'histoire universelle se réveille. Surtout car l'histoire universelle n'est point endormie : elle est bel et bien morte. Ce n'est pas, comme encore le croient les hégéliens flous, parce que le capitalisme parlementaire soit le meilleur des mondes possibles : bien plutôt presque personne *ne peut plus* croire à cela. Si l'histoire universelle est morte, c'est parce qu'elle est née mort-vivante : car en vérité elle n'a existé que dans la tête de quelques croyants. À cet égard, on peut partir d'une simple vérité de fait, les seules, comme le dit Arendt, qui importent en politique : la domination totale a eu lieu, le XXe siècle a eu lieu. À partir de ce simple constat, on peut décider de ne plus faire partie des croyants. Cette décision n'est point philosophique, c'est vrai, mais politique.

Car si cela a eu lieu, cela veut dire que l'histoire universelle n'a aucun sens. Rien à la Fin ne saurait rédimmer l'Esprit qui a dû passer par là. Bien plus, la domination totale, elle a montré, pour ceux qui encore avaient des doutes, que cet esprit n'a jamais existé. En effet, à Auschwitz le Très-Haut a montré pour la première fois son vrai visage : il n'était rien, il était le Rien. Il n'était que l'Inégalité en personne : c'est cela le sens de la domination totale, le règne absolu de l'Inégalité. Et cela, nous dit Arendt, ne saurait pas exister dans ce monde, dans le *monde des hommes* : il ne saurait que le conduire vers l'anéantissement. Ainsi, ce n'est pas seulement que l'histoire universelle n'ait aucun sens, c'est, plus radicalement, qu'on ne veut plus de ce genre d'histoires, on ne veut absolument rien y entendre : on ne va plus jamais les écouter. Comme le dirait Nietzsche, même s'il se révélait quelque fois dans l'avenir que Dieu existe en effet, on ne voudra rien savoir de Lui. Même si Dieu existe, on ne veut rien savoir de tout cela. La première chose qu'on va faire si Dieu ressuscite, c'est le tuer encore une fois et au plus vite, et encore et encore, jusqu'à ceci qu'Il apprenne à ne plus sortir la tête de son tombeau.

C'est encore Arendt qui l'a dit, assurément si les gens eurent cru en Dieu, Auschwitz, c'est-à-dire, là où on a établi comme règle le contraire du « tu ne tueras point », n'aurait pas eu lieu. Mais c'est elle de même qui l'a dit aussi, si les gens ne croient plus, si le monde ne croit

plus, *comme il arrive en effet*, il faut se méfier absolument de tout ce qui prétendrait prendre sa place, et de tous ceux qui très pieusement essayent de nous convaincre que l'homme n'est rien sans la foi, qu'il faut toujours quelque idole qui réchauffe le cœur aux moments difficiles, etc. (RJ, 87-88 ; EM, 99-100) Dans ce sens, le marteau nietzschéen n'a rien perdu de son efficacité. Il n'y a que l'intempérie, un point c'est tout. Sauf que dans l'intempérie, contrairement à ce que Nietzsche a expérimenté, il y a justement *des hommes*. Ces hommes, ils ne sont pas le dernier homme qui prépare le dépassement de l'homme : encore on ne veut rien savoir de ce genre d'histoires. Ils sont des simples hommes, et il sont ceux qui ont la capacité d'être les premiers hommes à chaque fois : ils sont, en tant qu'hommes au pluriel, *les héros*. C'est pourquoi, on peut suivre un peu encore Nietzsche, seulement *par amour*, et dire avec lui que le surhomme (ou l'*Übermensch*, tant s'en vaut) c'est justement *les hommes*. Ou encore, plus à ras de terre : un point c'est tout — des hommes, voilà ce qu'il y a.

Concept et morts de Dieu

Comme les historiens de la philosophie le rappellent parfois, c'est avec Hegel que Dieu a connu une première mort. Un historien du-monde dirait plutôt peut-être que c'est la Révolution Française qui a tué Dieu, c'est-à-dire le Roi de l'absolutisme et enfin l'Ancien Régime dans son ensemble, et d'abord l'économie divine de l'Église⁵⁰ : la théologie politique, et comme le dit Arendt, sa trinité romaine *Auctoritas-Traditio-Religio* (CC, 164), la trinité de ce vieux monde qui ne se décide pas à passer tout à fait malgré cela, malgré qu'il soit déjà toujours au passé. Le vieux monde, il est déjà toujours justement *vieux* depuis des siècles, et il sera vieux pour toujours même s'il ne finit jamais de passer. Et comme l'a dit encore Nietzsche, il est tellement vieux qu'on n'a plus envie de rien connaître de lui : car *on le sait*. Tout ce qu'on demande à ce vieux monde, tout ce que nous voulons, « c'est qu'on ne nous empêche pas de croire ce que nous SAVONS DÉJÀ »⁵¹. Et cela, on ne saura le faire qu'en politique, qu'en agissant et en pensant politiquement.

Mais écoutons un peu plus patiemment ce qu'essayent de nous dire les historiens de la philosophie, c'est-à-dire les disciples de la lignée Aristote-Hegel-Heidegger. Le Concept, c'est en effet la mort de Dieu. Mais cela ne suffit pas encore. Car il faut voir jusqu'à la fin et

⁵⁰ Voir, chez Agamben, *Le règne et la gloire*, qui reconstruit cela : Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008.

⁵¹ Cité par Dionys Mascolo dans son très beau texte de présentation à *L'Antéchrist* : « Nietzsche, l'esprit moderne et l'antéchrist », inclus dans Nietzsche, *L'antéchrist*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Benoît Jacob, 2002, p. 21.

dans toutes ses conséquences que rien de Dieu ne subsiste dans le Concept, que nulle relève n'a eu lieu⁵². Si nulle relève n'a eu lieu, c'est que le temps ne marche pas au pas du Concept, tout au moins ni le présent ni l'avenir. Seulement le passé marche au pas du Concept, et comme on l'a vu, la condition du présent du Concept c'est le passé du Temps. L'éternité du présent de l'esprit qui se connaît et se savoure lui-même déplace l'ensemble du Temps au passé.

Mais si ce Temps n'est autre chose que la césure hölderninienne, c'est-à-dire la succession là où rien ne succède, cela veut dire que ce Temps n'est rien. Et en effet, le fait de placer la présence dans le concept suppose de dire que le passé, là où le temps a existé, ce n'est rien. Mais si nulle relève n'a eu lieu, cela veut dire que le rien du passé fait place au rien du présent : ainsi la vie grise du bureaucrate bourgeois, le bon père de famille, pour qui l'ensemble d'aventures du-monde sont des choses du passé ; et c'est cela en effet la condition de son présent, du présent de son existence, une condition très empirique : que rien n'arrive. Car pour que le temps soit quelque chose, il lui faut du-monde. C'est pourquoi, sur ce qu'il en est du temps, du temps non justement dans son passé mais au présent, dans sa présence, la poésie de Hölderlin nous dit infiniment plus, c'est-à-dire nous dit ne pas tout, ni rien, mais *quelque chose* : et justement, par ce qu'elle a de parataxe de vues qui ne rythment pas, de juxtaposition du-monde à même la césure du temps⁵³.

La parataxe sauve le monde au présent là où la dialectique le perd, là où cette dernière le pousse au passé pour faire place au Concept, c'est-à-dire à cet intervalle du-monde qu'est le savant bourgeois. Car de la Dialectique du Concept, et de la Science de la Logique qui le soutient, on est en droit de se poser, « après Auschwitz », une question simplette. Comme le dit Arendt, la dialectique hégélienne est en effet une invention *très ingénieuse* pour expliquer la marche progressive de l'histoire. Elle a même l'air d'être vraie, de marcher toujours, d'être très fonctionnelle et même dynamique, comme on le dit. Si on prend le rythme, c'est même une expérience prodigieuse de pensée. Et on voit très bien qu'un grand penseur a mis là toute sa Foi. Mais, et si on ne croit plus au Saint Esprit ? C'est-à-dire, si au début il n'y avait pas l'être, mais le rien ? Si la Thèse, c'était l'affirmation du Rien ? (VE, 339) Cela signifierait qu'il n'y a aucune science de la logique, que la logique ne nous apprend rien à propos de rien. Que tous ces mots en majuscules, comme la « Logique », ne sont le présent de nul esprit ni le passé de nul temps ; et que le seul mot en majuscule de cette pensée, c'est la Foi du penseur.

⁵² Voir sur cela « La césure du spéculatif », inclus dans Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes. Typographies 2*, Paris, Galilée, 1986.

⁵³ Voir l'essai d'Adorno sur Hölderlin, justement titré « Parataxe », dans *Notes sur la littérature*, *ibid.*, pp. 307-340.

C'est l'énergie de cette Foi qui est le véritable moteur de la dialectique, et un moteur, c'est vrai, prodigieux.

Mais si nous n'avons pas de Foi, si nous sommes irrécupérables pour la Foi, alors nous perdrons pour toujours le pas du Concept, nous n'entrerons jamais dans la communion spéculative des esprits. La logique, loin d'être la clé du Savoir, reviendra à l'existence qui était la sienne aux temps d'Aristote ou même avant : quelques règles pratiques tout à fait vides pour ne pas devenir complètement fou, pour garder un minimum d'accord avec soi-même. Quelque chose que, comme le dit P. Loraux, depuis qu'Aristote l'a ordonnée ne suscite le moindre affect, si ce n'est l'ennui : Socrate est un homme, tous les hommes sont mortels, etc⁵⁴. Que quelque chose de tellement ennuyeux ait pu devenir la machine la plus excitante, la machine qui bouge le plus au monde, c'est cela qu'on doit à la Foi de Hegel.

De cette machine, dont l'énergie procède de la Foi de Hegel, on a pensé en effet qu'elle nous donnait le savoir du Temps⁵⁵. Que penser avec cette machine dans la tête, c'était devenir capable à même la contemplation de connaître l'ensemble de secrets du temps, c'est-à-dire, pour ce qu'il en est des hommes, de l'histoire universelle. C'était la machine parfaite pour ne pas agir, et ne pas s'inquiéter de l'agir malgré l'inquiétude spéculative extrême, et donc n'écouter rien du-monde : car en effet, il n'y a eu aucune action, si ce n'est l'acte souverain de l'esprit qui s'aliène lui-même dans le monde. Ainsi, le monde est une aliénation de l'esprit : c'est ainsi que tout commence. Et chaque esprit qui pense, doit repasser par ce commencement : il doit devenir Sujet. L'esprit qui veut savoir, qui a l'inquiétude de savoir, et donc qui veut se savoir lui-même, doit au début consentir à se perdre dans le monde. La dialectique nous promet que cette perte, on finira par la racheter. Et donc, c'est une machine dont l'économie est à risque nul, une machine à l'économie restreinte, comme le nommait Bataille⁵⁶ : sauf pour Hegel lui-même, son inventeur.

Ainsi la création du monde, devient-elle une aliénation de l'esprit. Ou mieux, l'esprit s'aliène-t-il dans le monde, devient-il l'aliénation qu'est le monde. C'est la première contradiction, le premier acte : l'être devient du non être, l'identité devient de la différence,

⁵⁴ Voir encore « La pensée prend forme », dans Patrice Loraux, *Le tempo de la pensée, ibid.*, p. 292.

⁵⁵ La grande étude sur Hegel, celle du moins qui a été très éclairante dans la perspective de ce travail, reste peut-être celle de Gérard Lebrun, *La patience du concept : Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972. Lebrun en effet a été un des plus grands étudiants ou étudieurs de la philosophie, justement, il nous semble, parce qu'il n'a pas été un croyant. Pour lui, comme il le dit à la fin de sa thèse sur Kant, l'histoire de la philosophie, loin d'être l'histoire de la vérité, prend la forme plutôt d'une sorte d'ethnologie de la pensée, apprise bien plutôt à l'école de Lévi-Strauss et de Foucault qu'à celle de Heidegger : Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 776.

⁵⁶ Voir sur ce point le texte de Derrida qui analyse le rapport de Bataille à Hegel, « De l'économie restreinte à l'économie générale », inclus dans Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979.

l'identité se scinde en elle-même, et cette scission de l'identité et de la différence engendre par contradiction une nouvelle identité, qui est identité de l'identité et de la différence, etc. Et c'est que ce qui s'est perdu souverainement se récupère peu à peu. Mais c'est qu'à même cette perte, quelque chose faisait encore lien : c'est pourquoi l'acte souverain de perte dans le monde n'est pas tellement souverain que cela, n'est pas une pure dépense comme le voulait Bataille. Cet acte, c'est une astuce. Et en effet, comme on le sait, l'esprit est astucieux. Il ne se perd pas tout à fait dans le monde, il laisse une marque au savoir : c'est l'aliénation.

Mais cet esprit tellement astucieux, il est aussi inquiet. Et c'est que son inquiétude, l'inquiétude spéculative, cela revient à ceci que l'identité n'est pas la différence, ou bien que l'être n'est pas le néant ou le non-être. Car, comment Dieu pourrait supporter de ne pas être son contraire, ou ce qui le contredit, d'avoir un contraire ou un contradicteur et de ne pas être le TOUT et faire taire tout le monde? Ainsi c'est le Tout qui importe à Hegel, et non pas l'être : car l'être n'est pas tout, il y a encore le néant qui arrive même à contredire l'être en tant que non-être, et cela est intolérable pour un croyant. La Foi moderne doit passer par le Tout. Et l'inquiétude spéculative, cela consiste à soupçonner qu'il y a quelque chose d'autre que la pensée en dehors du séjour du penseur, si elle veut rester là où elle est, doit relier à ce séjour, dans un effort extraordinaire. La dialectique est justement la solution d'un esprit astucieux à cette inquiétude. Penser, de cette façon, cela consiste à devenir de plus en plus sourd au monde : c'est pourquoi les philosophes de profession, ceux qui, peu importe ce qui se passe, restent là où ils sont, ceux qui « gardent le poste » comme on le dit, sont, et cela reste très mystérieux, des voyants, des prophètes : et Hegel l'un des plus grands, malgré ses mots fameux sur Minerve.

Et en effet, le temps du monde qui fut celui de Hegel était inquiétant à plusieurs égards, et spécialement pour un homme de foi, et dont la foi était assez vivante pour ne pas accepter de suivre une carrière pastorale, et donc pour devenir philosophe : c'est-à-dire pour mettre la foi à l'épreuve du savoir. Cette inquiétude, comme on peut le voir dans la *Phénoménologie de l'Esprit*⁵⁷, elle consistait à ceci qu'une figure du monde était en train de passer, et une autre en train de commencer. Le sentiment d'inquiétude ne dit que cela, qu'il y a quelque chose dans le monde, dans ce qui reste en dehors de la pensée, c'est-à-dire dans ce qui n'est pas le séjour du moi pensant, qui est en train de se transformer de part en part.

La découverte de la machine dialectique est ce qui a permis à Hegel d'endurer cette inquiétude en pensée, une pensée qui a prouvé qu'ainsi elle pouvait devenir spéculation du

⁵⁷ Notamment dans la Préface : Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *ibid.*, p. 34 [XIII-XIV].

Tout, qu'elle était assez puissante pour endurer n'importe quelle perturbation. Car en effet, quelque chose dans le nouveau monde qui s'annonçait était tout à fait contradictoire avec le vieux. La Révolution, c'est cela que ses acteurs disaient, pouvait vraiment produire un nouveau commencement de l'histoire du monde. Et notamment, elle pouvait en finir, comme on l'a déjà dit, avec le gouvernement pastoral. Le nom de République, il appartenait — si on le prend au sérieux, et c'est cela qu'on a fait aux temps de la Révolution en jugeant à mort le Roi comme s'il était un citoyen quelconque, comme s'il était un Égal, un Pair — à un temps qui n'avait pas encore connu ce genre de gouvernements pastoraux. C'est-à-dire que le gouvernement de l'esprit sur le monde pouvait bien finir, et donc la providence, et enfin l'ensemble du théologico-politique. Le monde avait eu l'audace de prétendre se passer du gouvernement des pasteurs, des dieux ou des représentants de dieu. Les hommes avaient eu l'audace de penser qu'ils étaient capables de produire un nouveau commencement par eux-mêmes, sans l'aide d'aucun esprit.

Ainsi Hegel, avec la dialectique, a découvert que l'essentiel du gouvernement pastoral du vieux monde pouvait prendre une nouvelle figure dans le monde nouveau : les vieux pasteurs pouvaient devenir des nouveaux hommes de science. L'Esprit et son emprise dans le monde pouvait être sauvée au prix de devenir Savoir. Et la scène de la Terreur était là pour purger ceux qui auraient l'audace de penser que l'homme lui-même pouvait s'égaliser à l'esprit, qu'il pouvait être libre comme l'esprit : et d'abord pour purger Hegel lui-même des désirs de l'*Aufklärung*. Ainsi la dialectique, avec son astuce et ses jeux de cache-cache, est ce qui permet de lier le pasteur au savant, et donc un monde à un autre. Car l'essentiel tient : c'est seulement l'esprit, l'esprit pur ou l'esprit d'un seul ou la communion des esprits dans leur solitude, qui agit.

Et donc les hommes n'agissent pas, surtout pas là où ils sont présents, surtout pas là où ils sont présents à même leurs corps. C'est le théoricien qui agit dans le monde d'une façon invisible et silencieuse, par sa maîtrise de la dialectique. Cette action de la pensée dialectique est astucieuse, et encore une fois elle ne marche qu'au passé. Les hommes semblent agir par eux-mêmes au présent, semblent choisir, prendre des décisions et les exécuter, etc. Mais le seul problème, c'est qu'ils sont aliénés, c'est-à-dire qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Les hommes, lorsqu'ils agissent par eux-mêmes, ils ne peuvent qu'être aliénés quant au sens de leur action. Car ce sens, il n'apparaît qu'au passé de l'action, lorsque l'action a fini. Et l'essentiel, c'est qu'il n'apparaît pas à eux-mêmes, qu'il n'apparaît qu'au théoricien, devenu dialecticien, celui qui sait la liberté de cet esprit qui ne se confond point avec *les hommes*.

Mais ce n'est pas seulement que les hommes ne savent pas ce qu'ils font. C'est qu'ils n'agissent que par nécessité, et donc ils n'agissent pas du tout. N'étant que les pantins de la liberté de l'esprit aliéné dans le monde, aucune liberté ne reste aux hommes lorsqu'ils bougent dans le monde, seulement son contraire. Seulement l'esprit qui agit astucieusement est libre, et le savant inquiet des mouvements du monde qui le connaît au passé, qui déchiffre son passage sur les marques d'aliénation à la surface des agitations du monde. Cet aller-retour, ce jeu du futur antérieur qui rachète l'aliénation présente, ce tour magique de passe-passe où le dernier devient le premier, parce qu'il était déjà aux prises avec le premier, fait le cœur de la dialectique de l'histoire. Au milieu, les hommes, lorsqu'il prétendent agir, ils ne sont que les marionnettes de l'esprit, ils n'agissent qu'aliénés, c'est-à-dire poussés par quelque nécessité qu'ils ne connaissent pas. Dans l'histoire universelle, il n'y a de libre que l'acte du créateur et le savoir du dialecticien. C'est le savant qui représente en vérité Dieu sur la terre, et les représentants du peuple ignorant ne devraient être qu'à leur écoute : ainsi naît le gouvernement des experts.

C'est ainsi de même que l'idéologie du progrès lié au savoir prend forme, notamment chez les disciples positivistes, chez Comte d'abord. Toujours on progressera, quoi qu'il arrive, parce qu'en effet il se passent des choses, n'importe quoi, et l'esprit du temps progresse lorsque le savant les illumine. Et la force de l'invention de Hegel, la force de la machine dialectique, c'est que cette idéologie tient encore dans notre monde même si, à la vérité, il n'y a plus à peine de dialecticiens ni de gens qui lisent la *Science de la Logique*.

Machines spirituelles

Ainsi Dieu a connu en effet une mort, dans cette machine spirituelle qu'est la dialectique. Cette machine spirituelle à l'économie restreinte signifie dans ce sens que l'Esprit a besoin de l'esprit pour s'y connaître. L'Esprit a besoin que l'esprit refasse son chemin pour que ce chemin s'illumine dans le monde : il est Sujet. Ainsi, la maîtrise de la machine dialectique du savoir du temps fait que le dialecticien entre en communion spirituelle avec le Très-Haut. Cette maîtrise est ce qu'on appelle la patience du concept. Et la communion des esprits qui savent, le communisme des savants, cela devient la vie de l'Esprit lui-même : profonde impiété.

Avec Hegel, Dieu meurt-il dans la communion des savants, de ceux qui ont appris la patience du Concept, c'est-à-dire le pas du Temps lui-même dans lequel l'Esprit fait son chemin de savoir à travers le monde. Car en effet, l'Esprit n'est point souverain, il a besoin de

refaire sans cesse son chemin, il a besoin de la patience du Savant : et le dialecticien, c'est le vrai Accoucheur. La machine dialectique de Hegel répète ainsi quant à l'Histoire ce que la machine axiomatique de Spinoza avait inventé quant à la Nature : l'Être n'est rien sans celui qui Sait.

Et il est vrai, malgré le diagnostic nietzschéen du prêtre travesti que serait le philosophe, que le mode singulier d'être un croyant du philosophe a favorisé tous les athéismes. Car la profession de foi du philosophe, et tout particulièrement dans les temps modernes, c'est une foi extraordinairement intense au savoir, et à ceci que seulement le savoir saurait nous rendre authentiquement la foi. Le philosophe, dans les temps modernes, il a été le prêtre du savoir. Si quelque chose du vieux monde a pu être transporté au monde nouveau, c'est justement par le biais de ces machines spirituelles que l'ingéniosité des philosophes des temps modernes a inventé. La Foi au Très-Haut a pu être transportée aux temps modernes, et cela depuis la méthode cartésienne, au prix de devenir quelque chose de machinique. Comme Deleuze l'a exprimé, le penseur moderne c'est tout à fait l'automate spirituel⁵⁸ : le moi pensant singulier-universel, aux temps modernes, cela a été l'Automate. Et c'est parce que cette Foi ne cessait de perdre son monde dans ces temps. Et notamment aux temps de Hegel, aux temps de la Révolution. La force spéculative de la machine hégélienne, c'est comme le double justement *négatif* de la force critique *positive* de l'action révolutionnaire à l'égard du vieux monde.

Le seul fait qui saurait enrayer et bloquer ces machines spirituelles qui transportent le vieux monde sans aucun monde, aussi celle de Kant et le reste, c'est l'incroyance, l'impiété tout court, celle qui n'est même pas profonde, celle qui ne fait que détruire sans rien conserver, la destruction du nihilisme actif de Nietzsche ou si on veut des « derniers des hommes » vus justement d'une autre façon : comme ceux qui peuvent *commencer* ; c'est seulement cette impiété qui est à même de nous montrer que ces machines tournent dans le vide, et que la souveraineté, et le gouvernement des pasteurs qui en découle, comme l'a exprimé Bataille, n'est en effet RIEN⁵⁹. Car c'est justement Nietzsche, avec son grand flair, qui a été le premier luddite de la philosophie.

⁵⁸ Cette figure apparaît dans les livres où il analyse la façon dont le cinéma pratique la philosophie, et nous l'utilisons évidemment dans un autre contexte. Voir par exemple les conclusions du second volume : Gilles Deleuze, *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985, p. 342 sqq.

⁵⁹ On retrouve le motif « la souveraineté n'est RIEN » très souvent dans l'œuvre de Bataille, mais on peut renvoyer au texte qui porte plus directement sur cette question, publié récemment en volume séparé : Georges Bataille, *La souveraineté*, Paris, Lignes, 2012.

Expérience des hommes

Mais aussi, au-delà de Nietzsche, il nous faut la démonstration qu'il y a du monde au-delà de la foi au Très-Haut. Cela consisterait enfin à démontrer que le monde peut se passer très bien du Très-Haut. Il nous faut l'*Erfahrung* du monde sans Dieu, que l'âge des chercheurs de perles, qui a été de même l'âge des Révolutions, n'a cessé de chercher. Ou encore, il nous faut oublier, nous rendre aveugles ou mieux détruire —, dit-elle —⁶⁰ le Très-Haut et l'ensemble de ces lieux-tenants, et retrouver ainsi l'*Erfahrung des hommes*. C'est-à-dire, il nous faut briser l'unité de la patience du Concept, l'unité de l'expérience de la science de la conscience du Tout spéculatif, pour retrouver justement l'expérience multiple, et qui se doit justement d'être toujours *Pas-Toute*⁶¹, *des hommes*. C'est-à-dire que la pensée plurielle, *la pensée du-monde*, est l'ensemble des patiences multiples de l'expérience *des hommes*, les énergies multiples de l'inter-être, dont la seule unité n'est pas justement celle du Concept mais celle *à même le présent* qui provient de l'*agir*, de l'initiative : et cela de même quant au *penser lui-même* proprement dit, quant à l'activité pure de penser.

C'est seulement ainsi qu'on saura penser à même cette pluralité infinie qu'est selon Arendt la Loi de la Terre : *la loi de l'inter-être*. Comme elle aimait à le dire : « Dieu ne créa pas l'Homme, il créa l'homme *et* la femme » (PP, 103)*. Le chemin de l'Homme a été fait, c'est cela ce qu'on essaie de dire. Car il faut le redire : l'Homme des savants et des philosophes, l'Homme à image de Dieu, il est bien mort. Et cela à même *le-monde* : l'Homme est devenu en effet un Automate comme Deleuze l'a soupçonné, un simple programme d'ordinateur. C'est en effet la technique heideggérienne qui commande le-monde, et qui produit maintenant les concepts. Or ce n'est pas un Dieu qui va nous sauver de cela : cessons d'attendre quelque chose de cet ordre et donc d'écouter ce genre d'histoires de Penseurs — si

⁶⁰ *Détruire, dit-elle* (1969) est le titre d'un livre d'un film de Marguerite Duras, intensément pluriel.

⁶¹ Ce qui est justement la définition lacanienne de la femme, « elle n'est pas toute » : Lacan, *Encore. Le Séminaire - Livre XX*, Paris, Seuil, 1975, p. 69. Or ce qui n'est pas tout n'est pas moins mais plus que le tout, car quelque chose à chaque fois. S'il y a un féminisme, chez Arendt, il n'est jamais déclaré : or, il nous semble, quelque chose de structurel dans sa pensée politique y vise en effet. On est en plein domaine des rapports sans rapport. Comme le résume Cristina Sánchez, « les rapports d'Arendt avec le féminisme ne sont pas tout à fait hereux, même si nous pouvons affirmer que les féministes ont été les plus 'arendtiennes' parmi les mouvements émergents de la décennie 60-70, mais nous devons aussi reconnaître qu'elles ont été les enfants bâtards d'Arendt ou, du moins, des enfants non reconnus ni par Arendt ni par les féministes elles-mêmes. » Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, *ibid.*, p. 331 (c'est nous qui traduisons).

* « *God dit not create Man, but 'male and female created He them'*. » (PP, 103) Nous traduisons et soulignons.

ce n'est de *Paysans* — désespérés qui n'ont même pas pu prononcer le mot de la *déliation* de la *déliation théorique*, le mot tout simple et c'est vrai, tout à fait bête : le mot de pardon⁶².

Car sur ce qu'il en est du « ...et la femme », on ne sait encore à peine rien. De même qu'on ne sait encore rien de cet homme, qui n'est pas l'Homme, mais qui est celui qui saurait être le pair de la femme, l'égal à même l'action, l'homme qui saurait habiter la différence catégorique en pensée, et donc l'*intérieuriser*, interioriser l'absence de rapport sexuel, endurer cette différence générique, être à l'écoute de l'initiative du-monde et cesser de fantasmer d'actes souverains. Or, tout indique, qu'il y a déjà en effet à même le-monde des penseurs pluriels : et même s'ils sont peut-être encore une peu cachés, il n'y a qu'à les chercher à même la surface du temps, en affinant l'oreille. Et l'essentiel est que ces penseurs pluriels, hommes *et* femmes, ils, ou mieux, *elles agissent*. Parce que, pour le dire ainsi, ce mariage de l'homme *et* de la femme, Hyperion et Diotima, Nietzsche et Ariane, Hannah et Martin, il ne saurait avoir lieu qu'à ciel ouvert et aux yeux de tous, non point dans la Maison ni dans l'Église ni dans un Opéra wagnérien ou un Poème hölderninien ni mallarméen mais à même l'Assemblée, c'est-à-dire dans l'espace public, et il sera au minimum un mariage-à-trois : car les hommes, l'homme *et* la femme, ne sont rien sans le-monde.

Il est de même à ce point important de comprendre que la pensée plurielle, cela ne consiste pas à spéculer à « n-1 » ni à pop-philosopher par flux d'intensité comme le croyait Deleuze, ni à construire et à faire marcher toute sorte de machines désirantes ou de théories des multiplicités qui sont comme l'hystérisation impuissante de celle qui est en effet La Puissante, la Machine hégélienne Paranoïaque. Car la pensée plurielle ce n'est pas justement une théorie, elle est le contraire de la théorie, et plus encore elle est ce qui est préalable à la théorie, est autant la condition de possibilité de toute théorie que ce que la Théorie dans tout l'ensemble de ses exploits ne cesse pas de fausser, en divisant la pensée en maîtres et disciples, en divisant l'agir en commander et obéir, en divisant la politique en ceux qui savent et donc commandent et ceux qui ne savent pas et donc obéissent : en ne cessant de diviser la Terre, en ne cessant de créer de l'Inégalité à même la Terre, pour mieux la lier à l'ordre du

⁶² Ce mot a été prononcé, à la place du maître du XXe siècle, par celui qui a été assurément le plus grand de ses disciples, c'est-à-dire le plus libre dans sa fidélité — car Arendt a été tellement libre dans ses circulations qu'elle est devenue presque simplement infidèle, elle est passée ailleurs ; ou si elle a été fidèle, ce qui est assurément plus exact car l'infidélité fait tout simplement choir celui qui est infidèle, elle l'a été *ailleurs*, si on veut, au sein d'un *écart* fondamental, et c'est déjà une toute autre chose que Heidegger : et cela même si, comme on l'a déjà vu, penser l'agir ainsi, cela dépend tout à fait de la leçon du maître — : nous parlons évidemment de Lacoue-Labarthe, dans son livre sur Paul Celan (Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 2004). Chez Arendt, précisément, celle qui est passée ailleurs, ce mot est le seul qui soit à même de délier des conséquences de l'action : faire arrêter le fleuve, et permettre d'agir à nouveau (CHM, 302).

Ciel, à l'ordre de la Théorie : pour mieux la gouverner, pour mieux la dominer. Car c'est la politique des démocrates qui commence, et non pas celle des philosophes.

La pensée politique, c'est-à-dire la pensée plurielle, elle n'est pas une Théorie, parce qu'elle est la patience d'une *Erfahrung*, c'est-à-dire qu'elle est la patience d'une politique, elle est la patience d'une Cité, d'une République, c'est-à-dire d'un archipel d'Assemblées, de Conseils, de Communes, de Räte, de Sociétés Populaires, de Soviets, une organisation de communautés d'actes et de paroles : qui sont les seuls mots en majuscule dont veulent entendre parler les égaux. Car comme les Grecs l'ont su, et Arendt le rappelle, être libre et vivre dans une *polis*, cela fait un, et cela exactement *du point de vue de l'expérience*⁶³ (QP, 76).

La pensée plurielle est ainsi la patience de la politique, la patience de l'agir, la patience de ce qui a rendu possible, même, que quelque chose comme la philosophie existe. *La politique n'est pas une théorie parce qu'elle est une Erfahrung* : c'est cela l'essentiel qu'on apprend chez Arendt. La politique est une expérience, l'expérience-du-monde-des-hommes, l'expérience de l'énergie de l'intervalle, de l'énergie du-monde, et la pensée plurielle est sa patience.

⁶³ Hölderlin a écrit une fois que la seule chose que nous relie aux Grecs c'est le « plus haut ». Si on suit l'interprétation de Bédaride, ce « plus haut » serait le *Statut* dont parle le poème de Pindare que Hölderlin traduit et commente, c'est-à-dire la hiérarchie. Voir la lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801, et les notes de l'éditeur : Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1967, pp. 1003-1004, p. 1241. Si c'est le cas, alors on peut dire qu'en effet, cela a été vrai, c'était vrai, c'est encore vrai, mais cela n'est pas toujours vrai, et cela ne sera peut-être pas toujours vrai, si la démocratie agit. Dans le cas contraire, c'est avec Arendt qu'on peut resituer ce « plus haut » tout à fait « entre », et lire autrement les mots qui le déterminent chez Hölderlin : *la relation vivante, le destin vivant*.

CHAPITRE 2 — Le « marxisme » et l'émancipation ouvrière

On a essayé de montrer dans ce qui précède que le démantèlement arendtien de la métaphysique, ainsi que sa critique de la philosophie politique dans sa tradition réactionnaire et dans l'inversion révolutionnaire de cette tradition, cela suppose une tentative de déplacer la pensée là où l'agir de la façon dont elle le définit est envisageable : le domaine de la pluralité. Cela suppose de même de saisir que la politique nomme une expérience précise : l'expérience *des hommes*, l'expérience de l'inter-être, de ce qui n'est et ce qui n'apparaît qu'entre chacun et chacun. C'est cette expérience qui se cherche elle-même, qui cherche ses voies d'effectuation dans le monde et ses modes d'intelligibilité tout particulièrement dans les temps modernes, entendus comme les temps des révolutions.

L'expérience de la politique est donc une expérience de la pluralité. Or cela ne veut pas dire que l'expérience de la politique soit l'expérience de l'être-ensemble, et qu'une approche philosophique de cette expérience signifie de construire une ontologie de la communauté. La pluralité, en effet, elle est irréductible pour Arendt. Mais l'essentiel est que la pluralité, elle est *agissante*. Elle est là où on commence quelque chose de neuf à même le monde, où on introduit des nouveaux commencements. C'est pourquoi l'expérience de la politique, elle se laisse le mieux approcher aux moments révolutionnaires.

Et c'est en effet aux moments révolutionnaires que des philosophes se sont intensément intéressés à la politique. Mais cet intérêt, comme on a essayé de le montrer autour de Hegel particulièrement, n'est pas allé sans contresens. Ainsi la dialectique de l'histoire a-t-elle relié en théorie le vieux monde qui s'écoulait et le nouveau monde qui s'annonçait. Et pour le dire très simplement, si la révolution montrait la possibilité que ceux qui ne sont que des hommes peuvent poser par eux mêmes le commencement d'un monde nouveau et donc déchirer autant pratiquement que symboliquement le vieux gouvernement des pasteurs ; chez Hegel ceux qui agissent ne sont que les figurants d'une histoire qui n'est pas la leur, qui est encore l'histoire de l'Esprit.

Mais, chez Arendt, la nouveauté de l'événement révolutionnaire, en ce qui concerne la philosophie, demande à être approchée autrement. Le temps des révolutions n'est pas ce temps où l'Esprit trouve enfin sa demeure dans le monde, dans un gouvernement rationnel. Ce n'est pas simplement ce temps où au gouvernement de l'arbitraire succède celui de la raison, au monde des privilèges celui du droit. Le temps des révolutions est fondamentalement celui de l'irruption d'un autre esprit, de l'esprit justement *des hommes*. Cet esprit renoue pour Arendt avec un esprit plus ancien, celui qui était présent dans les cités et républiques

anciennes ; mais il renoue avec cela dans d'autres conditions, dans des conditions populaires. C'est en cela qu'il est un esprit neuf, et en même temps l'esprit de donner lieu au neuf (ER, 415). L'esprit des hommes, il est donc essentiellement un esprit agissant, et c'est là où on agit qu'on l'expérimente. C'est pourquoi, d'un point de vue philosophique, toute tentative d'approcher ce qu'il en est de cet esprit demande d'interroger ce que peut l'action par elle-même.

Or cet esprit des révolutions n'a pas trouvé selon Arendt son institution adéquate (ER, 415). Autrement dit, la révolution n'a pas été achevée, contrairement à ce qu'a pensé l'idéalisme allemand. Et c'est ce diagnostic justement que la pensée d'Arendt partage avec la tradition marxiste. C'est pourquoi, pour Arendt comme pour cette tradition, notre temps, il est bien encore et toujours celui des révolutions.

D'habitude, la confrontation entre Arendt et Marx a été déployée autour du refus arendtien de la « question sociale ». On a déjà essayé de montrer l'ambivalence d'un tel refus, dans le sens que pour Arendt l'émancipation populaire demandait fondamentalement une émancipation politique, ce que le système parlementaire ne saurait pas permettre. Et en effet, au-delà des usages idéologiques que l'on connaît, plusieurs interprètes n'ont cessé de souligner ce qui unit les pensées de l'une et de l'autre⁶⁴.

Dans cette partie, pourtant, notre but principal n'est pas de montrer les différences ou les similitudes entre les thèses d'Arendt et de Marx sur la société ou sur la politique. Il s'agit plutôt de restituer une certaine histoire du « marxisme », en ce qu'il est justement dépendant d'une façon philosophique de la dialectique de Hegel et de son explication « ingénieuse » de la marche progressive de l'histoire, à partir d'un certain nombre de déplacements suscités par l'irruption historique du mouvement ouvrier. Car c'est à partir de cette histoire, et de ce qu'en elle l'émancipation ouvrière ne se laisse pas tout à fait lire selon la tradition marxiste, comme le montre tout particulièrement l'œuvre de Jacques Rancière, qu'on saura mieux cerner l'intervention autant philosophique que politique d'Arendt.

2.1 Dialectiques du besoin

Littérature : l'envers de la spéculation

⁶⁴ Ainsi, pour ne nommer qu'un exemple récent, on peut se rapporter au livre d'Arno Münster : *Hannah Arendt — contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008.

Comme on l'explique souvent, la machine hégélienne a connu un renversement de son fonctionnement, le renversement matérialiste, réalisé par un dénommé Karl Marx. Marx, en effet, est quelqu'un qui a quitté la spéculation pour devenir publiciste du mouvement ouvrier. Marx a eu une écoute extrême, à l'égard du monde. Il est celui, comme le dit Arendt, qui nous a appris à entendre dans les cris des pauvres « un soulèvement non pour le pain mais pour la liberté également. » (ER, 86)* Seulement, il a cru de même au Concept. Il a cru que le concept pouvait se passer de toute expérience, que le concept était susceptible d'être transporté un peu partout. Et il a cru, ainsi, que la machine fonctionnait, seulement elle avait été alimentée par une énergie qui n'était pas la bonne. Le problème de la machine dialectique, c'est que son inventeur s'était trompé quant à l'énergie qui la faisait marcher, mais en tant que machine spirituelle, elle était en effet impeccable.

L'écoute de Marx à l'égard du mouvement ouvrier lui a appris que la seule énergie qui faisait fonctionner la machine, cela ne saurait être le saint esprit mais bien l'homme. Si le mouvement ouvrier existe, si le mouvement ouvrier a une vraie effectivité, alors Hegel a dû se tromper quelque part. Car du coup, on a au présent une aventure à même le monde : c'est cela qui nous dit l'oreille. Et cela veut dire, donc, que le saint esprit ne s'est pas réalisé dans le savoir absolu hégélien. Il y a quelque chose, quelque chose se passe après le Savoir. L'histoire universelle suit sa route, une route qui n'est plus saisissable du point de vue du Savoir. Et donc, l'histoire universelle ne s'est pas réalisée dans la domination des bourgeois.

Où Hegel s'est-il trompé? Et bien, comme on le sait, c'est qu'il n'a eu aucune écoute pour tout ce qui concerne le besoin, pour tout ce qui concerne la vie matérielle. Si le mouvement ouvrier existe, cela veut dire que la célèbre communion des esprits, c'est justement une communion de la foi, et une foi bien plate, une communion qui repose sur la superstition bourgeoise par excellence : que c'est la liberté qui commence et qui maîtrise le monde, toute seule, par elle-même. L'ensemble de l'idéalisme a cru que la liberté était souveraine, que l'acte souverain du nouveau monde était un acte de liberté de l'esprit. Mais en effet, cela engendre une superstition extraordinaire, une étroitesse de vues grotesque, à quoi on reconnaît la bourgeoisie, ou comme le préfère Arendt pour sortir de la connotation théorique de ce mot dans le marxisme, le philistinisme. Il n'y a qu'à lire, en marxiste brechtien⁶⁵, les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire Universelle*. « César vainquit les

* « an uprising, not for the sake of bread or wealth, but for the sake of freedom as well. » (OR, 62)

⁶⁵ Arendt, qui jamais ne s'est déclarée ni socialiste ni communiste (ni « libérale », d'ailleurs), n'a apprécié véritablement, comme on le sait, que deux marxistes — et cela même si elle avait un respect profond pour Lénine, et bien entendu pour Marx lui-même : ce sont Brecht et Rosa Luxembourg. Pour cette dernière, ce qui est curieux c'est qu'Arendt signale souvent qu'elle a démontré que la fameuse accumulation primitive était bien

Gaulois. N'avait-il pas à ses côtés au moins un cuisinier ? »⁶⁶ Et on peut continuer : il ne mangeait pas, il ne buvait pas, il n'évacuait pas, jamais il n'était malade ou fatigué, à combien de sous il payait ses mercenaires, il n'a pas couché par hasard avec quelque gauloise ?⁶⁷

Mais non, ce sont des mauvaises questions, tout à fait inadéquates, on nous répondra, tout cela relève de la prose, de l'accessoire, du contingent, qui ne nous apprend rien d'essentiel sur l'Esprit et son Action ni sur l'Histoire et ses Héros : tout cela ne nous fera jamais rien Savoir. Tout cela en vérité relève de la vile curiosité des petites gens qui n'ont pas la capacité de regarder au-delà de leurs besoins immédiats et qui nivellent tous les Grands Hommes à leur mince taille : tout cela relève de la curiosité de la populace, de la curiosité des ignorants.

Mais en effet, on peut répondre, sans quelque écoute à l'égard de toute cette masse de contingence, on finit par développer la superstition bourgeoise par excellence, le préjugé philistin : que le pain qui arrive à la table est un cadeau des dieux ou une faveur de la providence. Et de même, on intériorise ainsi qu'on ne doit surtout pas faire des enquêtes à *même le monde* sur l'Origine du Pain : c'est à cela que se doit le Savant, sa profession de foi mondaine, les limites de son séjour, et donc son Préjugé.

Ce comique brechtien relève du comique romanesque, le comique par excellence du *Don Quichotte* de Cervantès, qui reste le modèle indépassable. Car la littérature, c'est le monde des aventures gris sur gris, le monde des aventures dans le temps d'après du Savoir. La littérature, c'est le monde de l'aventure là où les héros sont des idiots ou des fous, le monde des aventures de ceux qui n'appartiennent pas à la communauté des savants, de ceux qui n'ont pas compris que l'histoire du saint esprit s'est accomplie dans le monde bourgeois, et c'est pourquoi ils ont l'idée folle d'agir.

Et en effet, Don Quichotte, le héros romanesque, est celui dont l'étude de la chevalerie théorique ne le mène à nulle communion des esprits, celui qui ne peut pas justement supporter de repasser une fois et une autre par les aventures de cette chevalerie théorique rien qu'*en lisant*, et qui décide de se lancer à l'action, qui décide de réaliser la théorie par lui-même, qui décide de devenir à même le monde gris bourgeois le héros de la théorie chevaleresque. Mais cette décision, on dira, ce n'est pas justement un acte souverain, mais plutôt un acte fou. Or,

plutôt une accumulation successive et constante, et donc que *Le Capital* n'est pas Le Livre. Voir les portraits de Bertholt et Rosa dans *Vies politiques*.

⁶⁶ Du poème « Questions que pose un ouvrier qui lit », traduit de l'allemand par Maurice Regnault : Bertolt Brecht, *Poèmes, tome 4 (1934-1941)*, Paris, L'Arche, 2000.

⁶⁷ Voir notamment chez Brecht, même si ce n'est pas aussi comique que ce que son titre promet, *Les affaires de Monsieur Jules César*, qui est le portrait du héros en bourgeois. À l'inverse, il y a le beau livre de Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, le portrait de l'Homme par cette Bourgeoise qui ne le retrouve plus à même la surface du monde.

c'est bien plutôt Don Quichotte ou mieux Alonso Quijano avant de devenir Don Quichotte qui deviendra fou s'il continue à n'endurer les aventures chevaleresques rien que dans sa tête. Donc, bien plus qu'un acte fou, l'essai de réalisation du monde des aventures dans le monde gris sur gris est la seule guérison que saurait connaître le héros Don Quichotte ou bien Cervantès, et tous ceux qui ne peuvent pas supporter de n'avoir qu'un rapport théorique à ce qu'ils aiment. Mener sa folie vers le-monde, c'est la seule guérison possible des fous de théorie.

Il ne nous importe pas particulièrement ici la leçon de Cervantès⁶⁸, seulement de rappeler le sens du comique de l'affaire, en ce qui affecte au besoin. Car en effet, les héros que connaît le personnage de Cervantès en théorie, ce sont essentiellement ces Jules César à qui Brecht pose des questions inadéquates : ce sont, selon les mots du « romance » populaire que cite Cervantès, ceux « dont les gens disent qui vont à leurs aventures », qui ne mangent ni ne dorment jamais, si ce n'est que dans des banquets au moment du repos héroïque qui marque la fin d'une aventure, et dans des châteaux et avec des princesses comme il le faut. Ces aventures, en plus, se déroulent toujours très loin de là où on est, dans des pays merveilleux, qui ont des noms tout à fait exotiques, qui font beaucoup rêver : le monde de la chevalerie errante, c'est les aventures d'Amadis des Gaules en Trapisonde.

Et la littérature, en effet, c'est le contraire de la spéculation, et le comique de l'une c'est le contraire du lyrique de l'autre. Loin de relier la Terre au Ciel, elle ne fait que relier le Ciel à la Terre : c'est le transport du concept inversé. Ainsi, Amadis des Gaules en Trapisonde, cela devient du Don Quichotte dans La Manche. Le pays des merveilles devient un désert. Et Don Quichotte, « le chevalier à la triste figure » aux yeux de Sancho, erre dans ce désert, à la recherche de l'aventure, à la recherche des torts à redresser et de victoires à offrir à la « maîtresse de ce cœur captif »⁶⁹.

Mais aussi, à même ces coups de théâtre comiques de la littérature, les emblèmes de la chevalerie se peuplent peu à peu de monde, au pas de ces transformations, dans chaque épisode de l'aventure. Ainsi la princesse devient la jeune fille qui prend soin des porcs dans le village, et dont la chasteté est du moins douteuse. Le géant se transforme en moulin, le

⁶⁸ C'est Jacques Rancière qui a étudié en profondeur et très patiemment la leçon de la littérature à l'égard de la politique, notamment dans *La chair des mots* et dans *La parole muette* : les romanciers n'ont cessé de démontrer que les idées ne sont susceptibles de connaître aucune incarnation ; mais à l'inverse, la littérature a une politique spécifique à elle, celle de la lettre errante, qui a contribué en effet à l'émancipation aux temps modernes. Jacques Rancière, *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998 ; Jacques Rancière, *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998.

⁶⁹ Pour ces expressions, que nous traduisons (« señora deste cautivo corazón », « de los que dicen las gentes que van a sus aventuras », « el caballero de la triste figura »), voir par exemple : Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Valladolid-Valencia, Edival-Alfredo Ortells, 1977, p. 14, 35, 73.

château en taverne, ceux qu'on libère de leurs chaînes en des bandits qui après nous raillent et nous lancent des pierres, et ainsi de suite. Don Quichotte apprend peu à peu ce que signifie dans le monde gris sur gris d'être un chevalier errant : il guérit pas à pas de sa fixation, si ce n'est pas Cervantès, l'ancien héros à la bataille de Lépante où il a perdu un bras, qui guérit. Le personnage apprend justement les *besoins* de la chevalerie errante, ceux qui ne figuraient pas dans la théorie, pendant que Cervantès apprend le comique de la contemplation littéraire du pays des merveilles chevaleresque.

Et même si cela ne finit pas bien pour Don Quichotte, bien entendu, il rencontre un compagnon dans ce cheminement comique d'apprentissage du besoin, et Cervantès un deuxième personnage, Sancho Pança. Sancho c'est l'antithèse du chevalier errant, mais c'est la thèse du monde gris sur gris. Et c'est peut-être aussi la leçon de la littérature, cette découverte de l'ami, ou d'un rapport amical de la thèse et de l'antithèse, de la liberté et de la nécessité. On est deux dans le désert, ça va. Or le seul problème, peut-être, de ce genre de compagnonnage littéraire, c'est qu'il est la transfiguration déjà de quelque chose, d'un rapport qui existait dans le passé de la « théorie » : le chevalier va toujours, en toute éternité, avec son écuyer. Et la littérature, à sa façon, fait aussi toujours cercle, elle aussi nous réconcilie avec le désert : d'une façon inverse à la spéculation, c'est vrai, et bien plus égalitaire. Don Quichotte finit mal, parce qu'Alonso Quijano finit bien, parce qu'il redevient sensé, c'est-à-dire qu'il guérit de la folie chevaleresque au prix d'apprendre à remarcher au pas de la folie de son siècle, de la folie des siècles, le christianisme : Quijano meurt en paix avec le bon Dieu. Et c'est peut-être le problème de la politique de la littérature, ce qui fait qu'elle soit, malgré le nom, autre chose que la politique : qu'aussi nous apprend-elle, dans sa patience propre, à ne pas agir, seulement à nous guérir de la maladie théorique et de sa croyance en des actes souverains — sauf, peut-être, en ce qu'elle appartient à l'esthétique proprement dite.

Réaliser la philosophie

Quoi qu'il en soit, le fait est que Marx, le jeune philosophe bourgeois, a eu une écoute extrême pour le besoin, pour ce que Hegel et l'idéalisme dans son ensemble avaient tout à fait déconsidéré. Cette écoute, a été provoquée par l'irruption à même le monde du mouvement ouvrier, et donc par une sorte de critique externe de Hegel, de *crise positive*, mais aussi par un travail de critique interne de la machine dialectique et de son énergie religieuse, de critique négative, où l'on sait que c'est justement le génial chrétien Feuerbach qui a joué un rôle décisif.

Car c'est bien plutôt Feuerbach, avec sa foi messianique — c'est-à-dire sa foi religieuse au présent, *et* dans le même présent qui était celui dans lequel le mouvement ouvrier faisait son chemin dans le monde, dans un rapport justement de parataxe —, que Marx lui-même, qui a renversé le fonctionnement de la machine. Avec le renversement feuerbachien, la philosophie de Hegel révélait ce qu'elle était : du christianisme spéculatif, du christianisme destiné, par le transport de la Foi en Savoir, à assurer la grise domination bourgeoise.

Ce renversement consiste en effet à dire que c'est l'homme, et non pas le saint esprit, l'énergie qui alimente la machine : c'est cela qui renverse tout et qui renverse le Tout. Car ainsi ce n'est pas le monde des hommes qui est une création aliénée de dieu, mais dieu qui est une création aliénée du monde des hommes. Aussi quant au temps : si le Concept est le temps au passé, l'Homme est le temps à venir, et la philosophie feuerbachienne est en effet la philosophie de l'avenir.⁷⁰ L'énergie au présent de l'homme, là où il réalise sa communion, ce n'est pas justement le Savoir, le savoir de la Foi, mais bien le besoin, c'est-à-dire le besoin d'Amour. La philosophie de l'avenir, cela consiste justement à réaliser la société de l'Homme, le communisme du besoin, à même le-monde. C'est seulement là, lorsque le besoin ne sera plus individuel mais social, là où le besoin fera lien social dans l'ensemble de la communauté humaine, que l'Homme n'aura plus besoin de s'aliéner dans des dieux et que régnera le communisme de tout et partout : la présence de l'Homme à lui-même, dans la Société.

C'est cela, « réaliser la Philosophie », réaliser le christianisme spéculatif ou mettre Hegel sur ses pieds. Ce communisme ne sera plus ce qui est au présent, c'est-à-dire un communisme de la solitude bourgeoise du savant du passé ; mais bien il est toujours l'avenir de là où les hommes se rassemblent à même le-monde par besoin. C'est seulement là où le besoin existe que s'*annonce* ce qui dans l'avenir ne sera autre chose qu'Amour, qu'amour vivant, que communisme des amants, communisme de l'Homme, matérialisé dans la société de l'homme qui ne fait que s'aimer lui-même. Le mouvement ouvrier prépare le communisme de l'amour, car ce qui cherchent en vérité les ouvriers dans la société, ceux qui sont poussés par le besoin, c'est de l'amour. Lorsqu'ils partagent leurs besoins en communauté, ils s'aiment. Et inversement, comme l'a dit Althusser : « Aimer, c'est être communiste »⁷¹. La militance communiste, là où elle n'est pas dépistage théorique des aliénations religieuses, cela

⁷⁰ « Principes de la philosophie de l'avenir », 1843 : Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis 1839-1845*, traduit de l'allemand et présenté par Louis Althusser, Paris, P.U.F., 1973, p. 131 sqq.

⁷¹ Dans son cours « Sur Feuerbach » de 1967 : Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques, tome II*, Paris, Stock/IMEC, 1995-1997, p. 241.

consiste à aimer les ouvriers : à partager la cène, à partager le pain et le vin avec les ouvriers. Car, comme Feuerbach le dit dans *L'essence du christianisme*, ce n'est pas le baptême au trans-monde qui est le secret de l'eau de ce monde, mais c'est l'eau de ce monde, l'eau qu'on boit tous les jours, qui contient l'ensemble de secrets du baptême, si on s'aime.⁷² Car lorsqu'on s'aime, on découvre à même ses besoins l'ensemble de mystères du christianisme, on réalise l'Homme-Dieu dans la société.

Le renversement feuerbachien de la machine dialectique de l'aliénation est bizarrement étonnant lorsqu'on le lit et qu'on suit ses figures, « l'objet dans l'estomac », « le toi », « l'homme et la femme » et le reste : tellement bizarre qu'il a fait dire au théoricien Althusser que c'est tout simplement du délire⁷³. Mais on peut se demander bien plutôt si le communisme jamais n'a été une autre chose, et non pas plus délirant que la Théorie elle-même. La haine théorique à l'égard du vieux monde, l'amour pratique pour le nouveau⁷⁴. Les divisions multiples de la critique critique d'un côté, et de l'autre l'unité absolue autour du mouvement ouvrier. Mais aussi, l'amour théorique à l'égard de la négativité pratique, et la déception pratique à l'égard des positivités théoriques des ouvriers. Car au fond, qu'est-ce que Marx décrit dans cette scène célèbre, dans les *Manuscrits de 1844*, si ce n'est pas l'annonce à même la réunion des hommes du besoin de ce communisme de l'amour ?⁷⁵

Longtemps on a cru, si on arrivait même à le considérer ou à l'énoncer ouvertement, que la critique d'Arendt à Marx, qui consiste essentiellement à dire qu'il a pensé l'Homme entièrement sur le cas d'intervalle de l'activité de travail, pour après vouloir mener ce même Homme à une société où il n'y avait plus de travail à réaliser⁷⁶, ne relevait au maximum que du manque total chez Arendt de sens pour la discipline du concept, si ce n'était encore une

⁷² Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 1997, pp. 389-390.

⁷³ Voir son cours « Sur Feuerbach », *ibid.*, p. 237.

⁷⁴ Cela a connu, comme on le sait, un renouvellement d'avant-garde, autour du surréalisme d'abord, d'une façon plus hégélienne, chez Breton — même s'il s'agit d'un Hegel relu à la lumière de la découverte freudienne de l'inconscient ; autour des situationnistes, d'une façon bien plus ouvertement feuerbachienne, ensuite. Et peut-être avec Debord et ses amis, qui sont pour ainsi dire remontés à l'origine, cela a connu son dernier essor. Même si, peut-être d'une façon plus théorique qu'autre chose, il reste aujourd'hui Agamben.

⁷⁵ « Lorsque les *ouvriers* communistes se réunissent, c'est d'abord la doctrine, la propagande qui est leur but. Mais en même temps ils s'approprient par là d'un besoin nouveau, le besoin de la société, et ce qui semble être le moyen est devenu le but [...]. L'assemblée, l'association, la conversation qui, à son tour, a la société pour but leur suffisent, la fraternité humaine n'est pas chez eux une phrase vide, mais une vérité, et la noblesse de l'humanité brille sur ces figures endurcies par le travail. » Cité par Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard/Flammarion, 1983 et 2007, pp. 124-125. Même si cette description peut aussi se lire dans un sens non feuerbachien, dans un sens Straubinger, comme on le verra. Voir aussi : Bernard Aspe, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, La Fabrique, 1997, pp. 12-14.

⁷⁶ Même si ce qui nous importe ici est plutôt la dialectique révolutionnaire marxiste, qui est plutôt l'œuvre de Feuerbach que de Marx, Arendt concentre l'essentiel de sa critique de Marx autour de la centralité de la force de travail où elle décecte une philosophie mécaniste : voir *La condition de l'homme moderne*, p. 184 sqq. Ce type de critique, d'ailleurs, on la retrouvera également autour de concept hobbesien de pouvoir.

mauvaise foi qui prouve bien qu'elle a été payée par la CIA pour écrire ce genre de choses, et donc que c'est l'Impérialisme qui parle par sa bouche.

Mais en fait, si on regarde de près la dialectique sociale de Feuerbach, on peut voir que contrairement à Hegel, ce cheminement de l'amour se passe de tout monde, de toute histoire. La dialectique de la liberté et de la nécessité, celle qui était valide pour le savant bourgeois du passé, devient-elle la dialectique de l'avenir, celle du besoin et de l'amour. Mais cette dernière dialectique, elle s'effectue tout à fait en intériorité. Et cela non pas dans une intériorité pensante, dans l'intériorité de l'« esprit », mais à même la passibilité, à même la chair. La dialectique feuerbachienne, celle qui réalise les mystères de l'amour dans la matérialité sociale, elle est une dialectique du cœur. Elle est la dialectique des bons, des simples d'esprit : de ceux qui ne pensent pas. Elle est la dialectique des pauvres, mais la condition de son fonctionnement est que ces pauvres ne pensent pas, et d'abord qu'ils ne parlent pas. C'est la dialectique des bons chrétiens, des pauvres en tant que bons moutons à pasteur, de ces bons moutons haïs par l'aristocrate Nietzsche.

C'est ainsi une dialectique forcément obscure, muette, intérieure à même la chair. Car si quelque parole voulait apparaître à même cette dialectique, ou si cette dialectique voulait traverser quelque apparence, l'ensemble du processus s'avérerait faux. Comme le dit Arendt, c'est la condition de la bonté dans ce monde de ne pas tolérer la lumière, la lumière publique ou celle de la pensée (QP, 103). Ceux qui pensent que la bonté suffit pour changer le monde se doivent de demeurer cachés. Car la lumière publique qui l'illumine change la bonté en hypocrisie ; et la pensée, ainsi, ne saurait que trouver matière à soupçon. Et c'est cela qui est en effet arrivé lorsque le gouvernement divin du monde a commencé, et ce qui a été déchiré par l'*Aufklärung* et la Révolution, et ce qui a été réconcilié dans l'hégélianisme.

Du point de vue de l'action, la dialectique feuerbachienne est en effet d'une parfaite passivité, elle est la philosophie passive par excellence. La seule action qui reconnaît la philosophie de l'avenir, c'est bien la passion de l'Homme. Il n'y a qu'une histoire, qu'un monde, qu'un homme : toujours la même passion qui change l'homme en dieu, qui rend à l'homme ce qui lui est dû. L'effectivité est entièrement passive. Et le mouvement ouvrier, c'est la passion de l'homme-dieu ; les ouvriers, ceux qui ne sont rien en effet, qui ne pensent pas, qui sont les Ignorants, qui n'ont aucune apparence ni opinion, qui ne sont plus justement que des hommes, sont les sujets de cette passion. Le militant communiste doit ainsi renoncer à Savoir et seulement aimer les ouvriers, aimer là où il trouve quelque homme de besoin : parce que l'homme de besoin n'est que l'Homme, et comme le dit Feuerbach : « Seul l'être

nécessiteux est l'être *nécessaire*. »⁷⁷ Car tout ce qui n'est pas la Passion, toute la supposée activité de l'Esprit que connaissent les savants, cela n'a été que l'histoire de l'aliénation de l'Homme. Le savant bourgeois, celui qui n'est pas l'Homme, il ne se guérit de cette histoire que par la haine théorique, c'est-à-dire par la critique de l'aliénation, et par l'amour pratique à l'égard de l'Homme, celui qui n'est rien, celui qui sera tout. Ainsi se configure une militance communiste, peut-être la seule qui a existé en vérité.

Seulement, il est difficile d'aimer l'Homme, et souvent on souffre de déceptions. Car cet Homme, l'être purement nécessaire qui devient par là le seul nécessaire, le seul effectif du point de vue de l'amour, il existe à peine. Lorsqu'on le recherche à même le-monde, ce qu'on trouve d'habitude c'est le petit-bourgeois, c'est-à-dire encore un philistin : non pas un grand philistin comme le savant bourgeois, mais un petit philistin. Il n'est pas l'Homme du besoin : il parle, et c'est une évidence, même s'il parle mal, s'il n'articule pas trop. Il a une petite liberté, une petite apparence, il se fait ses petites idées à propos de tout et de n'importe quoi : et c'est cela qui est arrivé grâce à la Révolution Française, lorsque les pauvres sont entrés irréversiblement dans le monde des apparences. Mais cela détraque de même l'ensemble de la machine de la dialectique révolutionnaire de la passion. Le bourgeois, le philistin riche et cultivé, du moins, il ignore le besoin, c'est un personnage conceptuel pur d'un point de vue dialectique : sa liberté est nécessaire. Mais l'ouvrier, le philistin pauvre et ignorant, est un mélange de besoin et de liberté, et son besoin suffit pour rendre sa connaissance impure, mais il ne suffit pas pour faire de lui l'homme du besoin nécessaire⁷⁸.

S'il est vrai que le renversement feuerbachien de la dialectique est la seule vérité de la militance communiste, et que la dialectique feuerbachienne est la seule dialectique révolutionnaire que le marxisme ait possédé, la non présence de cet avenir risque en effet de durer très longtemps, si ce sont ces personnages qui doivent fournir l'énergie de la machine.

Car alors, les vrais militants communistes n'ont pas été ceux du Parti ni de l'Internationale, ils ont été les prêtres saint-simoniens. Et le communisme, ce sont les aventures du saint-simonisme. Mais justement, ces prêtres saint-simoniens, ils ont été des industriels. Et c'est là l'intervention de Marx dans cette histoire.

⁷⁷ « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », 1842 : *Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques. Textes choisis 1839-1845, ibid.*, p. 119.

⁷⁸ Dans toute cette partie, on s'appuie parfois abondamment sur les analyses de Jacques Rancière dans le chapitre qu'il consacre à Marx dans *Le Philosophe et ses pauvres*, « Le travail de Marx » : Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres, ibid.*, pp. 89-184.

L'homme produit l'homme

Car si c'est ainsi, peut-être, il y a autre chose que le chemin de la croix du Savoir à même le-monde qui constitue la dialectique feuerbachienne, il y a autre chose que la Passion de l'homme-dieu. Le matérialisme véritable ne consiste pas à réaliser le christianisme spéculatif et sa communion des savants à même le communisme des ignorants, le communisme de la chair, la communauté de l'eau, du pain et du vin. Il n'y a pas lieu à réaliser la Philosophie. Il faut seulement partir autrement, partir d'ailleurs que de ces histoires d'Action et de Passion, que de ces économies restreintes à même la tête ou à même les pieds, que de ces dialectiques des pauvres ou des riches. Ceux qui agissent, en effet, à même le-monde, ce sont les industriels. Ce ne sont pas les pauvres, mais les industriels, qui constituent en effet la puissance de la terre.

Or pour cela, c'est vrai, ils ont besoin des pauvres. C'est-à-dire, qu'il n'y a pas la dialectique des savants, celle de la liberté et de la nécessité, non plus celle des ignorants, la dialectique du besoin et de l'amour. *Il n'y a que la dialectique des riches qui ont besoin des pauvres, et des pauvres qui ont besoin des riches* : cela est une contradiction, et c'est la contradiction de la lutte des classes, le moteur de la dialectique de l'Histoire. Cette histoire n'est pas l'histoire du savoir, ni celle de l'ignorance : tout cela, ce sont des histoires de prêtres, des histoires divines. Il s'agit de l'histoire matérielle, de l'histoire de la production et des rapports de production, la seule effective, pour Marx. Car l'homme au présent n'est pas cette aliénation du Dieu qui connaît le prêtre savant, le prêtre du passé ; mais l'homme au présent n'est pas non plus cette aliénation qui réalisera Dieu à même le monde et que dépiste le prêtre de l'amour messianique, le prêtre de l'avenir. L'homme, au présent, il est ce qui produit l'homme, à même son histoire matérielle. Et par ce cercle, par le cercle de cet homme au présent qui se produit lui-même, il devient l'Homme en toute éternité. C'est-à-dire, que cette dialectique, la dialectique de l'histoire matérielle et de ses rapports de production, n'est plus une dialectique du passé ni de l'avenir, elle est une dialectique au présent et en toute éternité : c'est-à-dire, une dialectique scientifique, la dialectique devenue Science enfin.

C'est pourquoi, il nous semble, la onzième « thèse » sur Feuerbach, elle ne promet nulle philosophie nouvelle de la praxis, ni n'effectue nulle injonction à passer de la spéculation à l'action : elle ne témoigne que d'un abandon de la philosophie.⁷⁹ Or cet

⁷⁹ Voir les commentaires de Pierre Macherey à cette fameuse « thèse » et à l'histoire de son interprétation : « Donner congé à la philosophie, c'est peut-être cela que Marx a conscience de faire en écrivant la onzième thèse

abandon, en même temps, c'est un événement de savoir. Marx, comme Althusser l'a su, il a découvert la Théorie, la Science de l'Histoire. Il a découvert le cercle de l'effectivité : le cercle de la production. En effet, l'Histoire de l'homme, l'histoire matérielle et effective, cela consiste en ceci que *l'homme produit l'homme* : un point c'est tout.

C'est là que tout devient production, n'importe quelle activité produit quelque chose, et même les criminels produisent des crimes, et les policiers produisent des détentions et de la surveillance : n'importe quoi contribue à la richesse sociale, à la production et à la reproduction sociale de l'homme. Mais qu'est-ce que la production ? On peut dire, d'abord, que c'est une énorme abstraction. N'importe quoi qu'on fasse, du moment où cela est regardé d'un point de vue social, cela devient de la production. Mais justement, c'est ce point de vue social, ce regard social qui est l'essentiel (CHM, 133). Si on veut *Produire* un livre, on a *besoin* d'arbres, on a *besoin* d'hommes qui taillent ces arbres, on a *besoin* de machines qui changent le bois d'un arbre précis en feuilles de papier, on a *besoin* d'opérateurs pour faire marcher ces machines, on a *besoin* d'encre, on a *besoin* de chercher cette encre, on a *besoin* d'imprimantes, d'opérateurs pour ces imprimantes, on a *besoin* d'un écrivain, on a *besoin* de former cet écrivain pour qu'il soit à même d'écrire correctement, on a *besoin* de former les opérateurs, on a *besoin* d'un capitaliste qui place son argent dans l'entreprise pour déclencher tout l'ensemble du processus — du moins là où règnent des rapports capitalistes de production ; ailleurs c'est l'État qui pourrait placer l'argent, ou les associés-travailleurs dans quelque entreprise coopérative, etc.

C'est cela l'Économie, l'économie matérielle qui relie l'ensemble de l'histoire de l'homme autour d'une même effectivité : c'est le cercle social du besoin, le cercle de la production. Pour produire, on a besoin de ceci et de cela et de cela, etc. Notamment, dans les rapports capitalistes de production, on a besoin d'un nombre énorme de choses, mais seulement de deux classes d'hommes : le capitaliste et l'ouvrier. Et justement, c'est la société capitaliste qui nous révèle la vérité des autres sociétés, et de l'histoire de la société dans son ensemble, de l'histoire de la production de l'homme par lui-même. Car jamais on n'a eu besoin d'amour ni de liberté pour produire quoi que ce soit, tout cela n'était que de l'idéologie, que des mots, seulement les mots de la conception du monde qui était jadis dominante afin d'assurer la domination de la classe dominante dans la production.

Ainsi, au présent et dans l'éternité, le fait est que l'homme produit l'homme. Il n'y a eu sur la terre que de l'économie, que les cercles effectifs du besoin et leurs mirages

sur Feuerbach. » Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, traduction et commentaire, Paris, Amsterdam, 2008, p. 234.

idéologiques. Mais si dans cette éternité, il est arrivé quelque chose, c'est que ces cercles du besoin ont rapproché deux éléments dont la combinaison était impossible. L'histoire de l'homme qui produit l'homme, est celle des cercles du besoin matériel et de ses successives scissions qui font passer à un autre cercle.

Car cette histoire, est celle de la domination, elle commence par la domination totale, par l'inégalité, pour produire après coup une égalité relative, mais toujours susceptible d'exploser dans une autre inégalité. « J'ai besoin de ceci, fais-le, et je t'aimerai, et je t'apprendrai ce que je sais, et tu seras sous ma protection, et je te paierai, et je t'assurerai tes droits d'homme, etc. » C'est le besoin qui commence, et qui produit la société. L'homme a besoin de l'homme. L'homme ne va chercher l'homme que parce qu'il a un besoin. Et d'abord, il a le besoin de se produire lui-même, de produire sa vie. Le premier maître est celui qui comprend cela, qui comprend qu'il est forcé de produire sa vie, et que d'autres peuvent le faire pour lui. Mais cette dialectique n'est pas celle du maître et de l'esclave, celle où l'esclave s'émancipe du maître par son travail. Le maître n'est pas le héros qui a risqué sa vie dans la lutte à mort : il est celui qui dit « j'ai besoin que tu fasses cela pour moi », et qui domine l'esclave par ses besoins « supérieurs », ses besoins de culture, d'amour, de liberté, de savoir, et le reste de carcasses idéologiques.

Cette dialectique, elle reste celle dont la clé est la science de la logique. Mais Marx a compris que ce dont nous parlait cette science, c'était du Besoin et non point de la Foi, c'était de comment le besoin produisait la société de l'homme, et comment l'histoire de cette société, celle de la domination de l'homme sur l'homme, a son moteur justement dans la contradiction entre les dominants et les dominés. Ce n'est pas l'être nécessaire feuerbachien qui est le moteur, qui fournit de l'énergie à la machine, mais bien la contradiction nécessaire des dominants et des dominés autour du besoin. Le premier acte de cette dialectique, il est bien la propriété, ou mieux l'appropriation des moyens de production de la part des dominants, l'expropriation de leurs moyens de reproduction aux dominés. C'est l'accumulation originaire, la Grande Escroquerie, dans *Le Capital*, qui est le livre qui trace les contours du cercle du besoin qui domine notre temps. Car celui qui dit : « j'ai besoin que tu fasses cela pour moi », c'est bien entendu le propriétaire.

La propriété des moyens de production est ainsi de même ce qui assure la position dominante dans une société donnée, dans un état donné de l'histoire des rapports de production, dans un cercle précis du besoin. Ainsi le politique est entièrement résorbé dans l'économique. Ou mieux, pour parler marxiste, l'histoire politique n'est que la superstructure imaginaire ou idéologique de la substructure effective qu'est bien l'histoire économique.

Cette histoire s'effectue à travers la lutte des classes. La lutte des classes, c'est la division du cercle de besoin, c'est la guerre à mort pour les moyens de production entre les dominants et les dominés, le moment de scission réelle de la société en deux classes à intérêts absolument opposés. Mais que cette division se produise-t-elle dépend de l'état de développement des moyens de production eux-mêmes : c'est-à-dire, de l'état de la technique. Car si la société existe, c'est qu'il y a besoin de production, que l'homme est ce qui a besoin de se produire soi-même, et tout se construit à partir de là. C'est la production de l'homme par lui-même qui commande l'histoire, et parfois cette production a besoin de changer d'élément, d'entrer dans une autre configuration matérielle, dans un autre cercle du besoin. Si la violence est dans cette dialectique l'accoucheuse de l'histoire, c'est à cause de ceci que cette histoire est celle de la technique, du développement des moyens de production, et ce développement demande en effet des sacrifices aux classes qui configurent les différents cercles du besoin, afin d'atteindre ses buts. Ainsi lorsque la lutte des classes s'aiguise, au moment de la guerre à mort des classes, la rencontre dans une pure violence de chimie répulsive du négatif et du positif est ce qui rend possible en effet le passage à une autre configuration des rapports de production : la transformation de la quantité en qualité. Les moyens accumulés se configurent ainsi autrement, et suscitent un autre rapport des classes.

Ainsi l'histoire matérielle, elle marche de la domination, c'est-à-dire de l'exploitation de l'homme sur l'homme, à l'émancipation, c'est-à-dire à l'état de cessation de toute exploitation. La force du négatif dans cette histoire, ce qui n'est rien, ce qui sera tout, c'est bien entendu le prolétaire, dans les figures successives qu'il prend à travers les différents cercles de la production. Le moteur c'est la lutte des classes, mais l'énergie vient du *rien*, de ceux qui à chaque fois ne sont rien, de ceux qui sont le non-être du point de vue de l'être de l'exploitation. Le prolétaire n'est pas nulle classe particulière, mais bien ce qui relie la classe des opprimés dans l'ensemble de son histoire, la force de travail de la production : la *vie* de la production.

Le seul but de cette histoire affreuse de la production de l'homme par lui-même, de la production effective de la société à partir des cercles successifs du besoin qui sont aussi des états différents de la lutte des classes, est bien l'Autre de cette histoire, l'Autre de la production : c'est l'abondance. La révélation du Rien qui devient le Tout, cela consiste en ceci que le Même de la domination devient l'Autre de l'émancipation : toute l'Histoire se renverse, totalement, et à même la société effective de l'homme. Il s'agit d'un tel état de développement des forces productives qu'il n'y aura plus de besoin, et donc qu'il n'y aura plus de classes.

C'est là que l'homme, le producteur de lui-même, sera oisif : où il n'aura besoin ni de se produire ni de se reproduire, car tout cela sera donné par l'état de développement des moyens de production. Et que l'oisiveté et l'ensemble de ses noms, liberté, amour, culture, sera autre chose qu'une idéologie. De même, c'est seulement là, à même l'abondance, qu'il sera libre, et que cette liberté sera plus qu'un nom, et que cette liberté ne sera pas gagnée sur la servitude des autres. On verra là une nouvelle Grèce, une véritable Renaissance : non plus une société fondée sur le besoin, mais *une polis* peut-être, fondée sur la liberté. L'humanité entièrement socialisée, elle sera l'Athènes Renaissance, la cité sans d'autres esclaves que les machines.

Mais auparavant, il faut vaincre dans la lutte finale. Sinon, il n'y a que la production, c'est-à-dire le besoin, c'est-à-dire l'urgence, c'est-à-dire l'Histoire et ses accouchements violents et plus précisément le Capital.

Car en effet, l'affect fondamental que suscite l'événement de savoir que Marx a connu, la découverte du « Continent-Histoire » comme l'appelait Althusser⁸⁰, c'est bien *l'urgence*. La production comme nom du cercle de l'effectivité, comme concept valide à subsumer n'importe quelle activité, cela dit une urgence : on a besoin de ceci et de cela, il y a ceci et non pas une autre chose, il s'est passé ceci et rien de plus. L'effectivité, chez Marx, c'est d'une urgence inouïe : c'est l'urgence de la pauvreté. On a besoin de produire sa vie, et pour cela il faut, et pour cela il faut, etc. : et on n'a rien de cela, parce que les propriétaires, ce sont les autres, et autant qu'il y aura des propriétaires il y aura de l'urgence, et ce sera l'enfer.

C'est peut-être, d'un point de vue politique ou pluriel, l'urgence de la pauvreté du savant, qui fait de cette urgence une théorie, et qui réussit à endurer cette urgence théoriquement, et même à *réaliser* en savoir la théorie de l'urgence, la théorie de la production. L'homme a besoin de se produire lui-même, c'est à cause de cela qu'il va chercher l'homme, qu'il devient un être social. Mais pour n'avoir tellement de besoins, pour sortir un peu de l'urgence, le premier homme a besoin d'assujettir ce deuxième homme au moyen de quelque idéologie. Car c'est vrai, à même le-monde, que là où l'urgence de la pauvreté presse, la liberté, l'amour, tout cela ne saurait être que de l'idéologie.

Et le savant pauvre, aux temps du capitalisme, a besoin du prolétaire, c'est-à-dire de cette classe qui serait à même de détruire le capitalisme, de vaincre dans la bataille finale. Il a besoin du prolétaire en urgence, tout de suite. Car il a besoin de détruire le capitalisme autant que n'importe quel autre pauvre, avec la même urgence : seulement, il a découvert la science

⁸⁰ « Répères biographiques, avertissement aux lecteurs du livre I du Capital et rudiments de bibliographie critique » préface de Louis Althusser : Karl Marx, *Le Capital (livre I)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 8.

de l'urgence, et donc il *sait* la dialectique de l'urgence. Il institue ainsi le Manifeste et ce Spectre qui hante l'Europe, il institue ainsi son Parti : les lieux de pure négativité de la société capitaliste, les lieux d'effectivité révolutionnaire. Il devient le prolétaire qui connaît le capitalisme, le savant du capitalisme, et le fondateur de sa pratique théorique négative : c'est le savant de la théorie critique.

Ainsi en effet, Marx a donné au prolétariat la théorie de sa pratique. Mais il a fait plus : *il a institué théoriquement la position du prolétariat*. Le prolétariat est cette classe qui est la dissolution de toutes les classes. C'est cette classe dont les intérêts ne sont jamais partiels — c'est pourquoi, le prolétariat n'est pas exactement l'ouvrier — mais directement universels, directement révolutionnaires. Le prolétaire, dès son existence, par ce qu'il *est*, il ne peut faire que la révolution : et cela en toute urgence, tout de suite. Son émancipation est donc identique à l'émancipation de la société dans son ensemble.

Car le prolétaire, une fois que Marx a découvert le cercle de l'effectivité, la théorie de l'urgence, de la production, il *est*. Cela veut dire que quant au prolétaire, c'est-à-dire quant à l'exploité-dominé, quant à l'opprimé, peu importe ce qu'il dise, ce qu'il désire, les buts qu'il se représente dans un moment ou un autre, même si ces buts sont ceux de l'ensemble de la classe, de la classe ouvrière par exemple dans son ensemble. Il n'importe que de connaître l'être du prolétariat, c'est-à-dire qu'il n'importe que de connaître le non-être de la société capitaliste. Car l'être du prolétariat, c'est le non-être du capitalisme : le non-être actif.

Le séjour de la théorie

Et c'est que la théorie de la production, la théorie de l'urgence, institue la place vide du prolétariat, qui fournit l'énergie de l'histoire de la production. Ainsi la science de l'histoire n'est pas une contemplation, et le séjour du théoricien du prolétariat n'est pas celui du savant bourgeois. Le séjour du théoricien de l'urgence négative, c'est le Manifeste, c'est le Parti, c'est le Livre. Mais ce Manifeste, ce Parti, ce Livre, *tout cela est devenu le présent du monde lui-même*. Car hors de cela, il n'y a que l'être du capitalisme, l'être de l'oppression. Tout ce qui arrive dans le monde qui n'est pas le train-train de l'exploitation, chaque révolte, chaque événement de toute sorte, devient le lieu d'effectuation du Manifeste, du Parti, du Livre. C'est ainsi le monde lui-même qui est devenu un Livre, comme le voulait Mallarmé.

Et comme on le sait, c'est le parcours d'Althusser qui nous dit la vérité de cela, la vérité de la Théorie de l'histoire, du séjour à même la négativité théorique, et de n'importe quelle théorie critique par extension, lorsque cela a été vivant. Ainsi, dans chaque grève, dans

chaque manifestation, dans chaque émeute, on lit *Le Capital* : lorsqu'on est marxiste, on lit sans cesse *Le Capital* à même la surface du monde⁸¹. Mais parce qu'on est bourgeois et pas si pauvres que Marx, parce qu'on n'appartient pas à la bonne classe, on le lit de travers : c'est pourquoi il faut apprendre à lire aussi *Le Capital* dans l'espace plus calme des séminaires académiques, pour corriger cela, pour réapprendre « les gestes les plus 'simples' de l'existence »⁸². Car en effet, ceux qui savent *Le Capital*, ce sont les ouvriers dans l'usine, les prolétaires. Et ils le savent sans avoir aucun besoin de le lire, sans avoir aucun besoin de lire quoi que ce soit. Seulement, il ne savent pas qu'ils le savent, et ainsi dans leurs actions, les ouvriers manquent souvent à leur concept, et donc ils n'agissent pas à vrai dire, selon le savoir théorique ; ils sont forcés aussi de manquer de même, mais dans l'autre sens, les gestes les plus simples de l'existence. Parce que, même s'ils sont les corps et le sang du Capital, ils ne sont pas conscients de leur être, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas leurs propres théoriciens⁸³. Il leur manque la conscience, c'est-à-dire la théorie, de ce qu'ils sont. Leur pratique est correcte, mais la théorie de cette pratique ne l'est pas. Chez les théoriciens, la théorie est correcte, mais il manque la pratique de cette théorie. Et ainsi, ça circule entre le séminaire et l'usine, en passant parfois par le comité central.

La découverte marxienne du Continent-Histoire, son abandon de la philosophie, n'inaugure donc nulle philosophie de la praxis. Le séjour marxiste, c'est le monde lui-même devenu livre. C'est le même séjour que celui de n'importe quel autre scientifique moderne, le séjour qu'inaugure Galilée, celui de l'idéalité. Seulement, ici, la Nature manque à sa place, ne cesse de se déplacer. La Nature ne devient Histoire qu'au prix d'un désajustement, le désajustement du négatif à même le-monde. C'est le désajustement qui fait que la nécessité devienne urgence, une urgence folle à vrai dire. Et c'est le parti qui ajuste, la pratique théorique.

Car au fond, la célèbre violence qui serait l'accoucheuse de l'Histoire ne renvoie pas seulement à ceci que l'histoire de la production de l'homme par l'homme soit celle de la

⁸¹ Althusser, « Du 'Capital' à la théorie de Marx » : Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968, p. 9.

⁸² Althusser, « Du 'Capital' à la théorie de Marx », *ibid.*, p. 12.

⁸³ Et c'est qu'au fond, le concept de conscience, tout au moins, malgré sa désuétude dans les temps du « périple structural » comme Milner l'a appelé, promet quelque dialectique effective entre la théorie et la pratique, quelque échange à même le-monde entre le parti et les ouvriers, qu'Althusser sépare absolument : et peut-être avec lucidité. Car c'est vrai que dans ce temps, le PCF était bien plus aux prises avec ce qui se passait en Russie qu'avec ce qui se passait à Paris, et donc il était franchement réactionnaire, comme le gauchisme maoïste des althussériens dyscolos et surtout mai 68 (la « révolte de la jeunesse scolarisée » selon l'expression du partisan) l'ont bien montré. Une fois on devrait analyser ce qu'a signifié, d'un point de vue politique et non pas justement « stratégique », cette grande explosion de la Théorie dans ces années-là, en parataxe avec 68, au lieu de continuer avec la vente de stock de la « French Theory ».

technique, celle des moyens de production. Il ne s'agit pas non plus d'un simple constat factuel. Plus essentiellement, c'est encore la violence de l'effectuation du concept dans le monde. Le Manifeste, le Parti, le Livre existent déjà, on lit l'Histoire à même la surface du monde, et tout se vérifie : pourquoi il n'y a pas de révolution prolétarienne tout de suite ? Car la militance marxiste est un hyper-activisme. Mais cet hyper-activisme, il ne saurait être que théorique, dans la théorie elle-même devenue monde dans quelques lieux dialectiquement essentiels, les lieux de la négativité. *Si la Théorie existe, notre seul rapport au monde est de lecture et d'écriture.* Car on ne fait seulement que lire le capital à même la surface du monde. On écrit aussi à même cette surface, lorsqu'on fait des manifestes, des articles, des communiqués, lorsqu'on introduit des mots d'ordres.

Mais justement ceux qui répètent et apprennent ces mots d'ordre, ils se doivent de ne pas en introduire d'autres à leur tour. Le rapport de la théorie et de la pratique, malgré toutes les combinaisons qu'introduit notamment Althusser, il se doit de garder la Différence, le Non Rapport : sinon, on perdra la frappe de l'Histoire, la force matérielle, et on perdra de même le lieu de la Théorie. Tout aura été faux, on ne sera que des individus à la dérive à même l'océan du monde. Et c'est pourquoi la théorie et la pratique ne communiquent pas, elles ne se parlent pas. Il n'y a pas d'action, il n'y a que violence, violence théorique, violence pratique, et cela au plus vite, pour atteindre la paix finale, et ce « au plus vite » s'est régulé à partir des calculs du parti, pendant que cela a été vivant.

Et cela a été une question de tenir à l'urgence assurément. Cette urgence qui s'est révélée dans la découverte de Marx, le savant pauvre. *Le marxisme a été ce qui a transporté cette urgence théorique, et même au-delà du mouvement ouvrier lui-même, jusqu'à nos jours.* C'est pourquoi on pourra dire que Lénine, avec la militarisation du Parti, n'a fait que tirer pratiquement la leçon de l'écrasement de la Commune, et cela est vrai : mais cela n'est pas toute la vérité. Assurément Marx nous a-t-il appris à entendre dans les cris des pauvres des désirs de liberté : et c'est là qu'il a été un héros. Mais l'urgence de l'écoute a été tout à fait sienne, l'urgence du savant, et pas celle des pauvres, pas celle des ouvriers.

Peut-être aurait-il fallu écouter un peu plus calmement si cela avait été possible, jusqu'à ceci que ces cris se changent en parole, et les désirs de liberté se précisent, avant de dire aux autres qu'il faut se révolter absolument peu importe quelles soient les conséquences, parce que l'enjeu dans leur révolte est l'émancipation finale de l'humanité : *écouter* patiemment

avant d'écrire tout cela⁸⁴. Parce que cet avenir radiant, en effet, justifie toute violence présente, si ce n'est pas justement l'urgence bien plus matérielle et banale de la pauvreté présente qui la justifie pour chacun. Personne, bien entendu, ne va aller vers la sanglante bataille finale parce qu'on lui crie ce genre de choses, non plus « les masses » : jamais rien ne succède ainsi dans l'apparence du-monde, seulement dans la tête des paranoïaques, c'est-à-dire des stratèges. Mais ce qui est lamentable, c'est que les escrocs profiteront de cette écriture héroïque de Marx pour nuire en effet au monde.

Car *chaque héros est l'innocent*, et c'est cela l'essentiel de la spontanéité agissante, c'est seulement l'innocence qui est à même de commencer quelque chose de neuf⁸⁵. Et aussi Lénine a été l'innocent, lorsqu'il a inventé le parti de type nouveau. C'est pourquoi, en politique, le pardon délie l'action, car ceux qui agissent, les héros, ce sont les innocents. Et c'est pourquoi de même le mot de pardon est si difficile à prononcer pour ceux qui se croient les Grands Hommes, car il est l'aveu d'une innocence : et ils se croient toujours très astucieux — des *Renards* selon l'aveu de Heidegger à Arendt —, ces Grands Hommes, ces paranoïaques extraordinaires. Mais ils ne sont que des taupes kafkaïennes à même le-monde, et c'est justement leur grandeur comique, et c'est en tant que taupes qu'ils ont, ou mieux qu'elles ont bien de choses à nous apprendre.

Car les innocents, lorsqu'ils agissent, aussi dans l'activité de pensée, ne savent pas ce qu'ils font : et *c'est pourquoi justement* ils sont les héros, à chaque fois *les premiers des hommes*, et on leur doit l'*Erfahrung*, on leur doit qu'il y ait du-monde, et on leur doit le courage de l'irréconciliation à l'égard du désert. Cela signifie de même qu'il est impossible de juger le-monde comme un tout, comme Nietzsche l'a su, et l'on ne peut que juger à même le-monde : car le-monde est pas-tout, il est le produit des commencements. Il n'y a aucun jugement final sauf dans la tête des croyants au gouvernement divin du monde, de même que la stratégie à même le-monde, le gouvernement solitaire de ceux qui meuvent les fils de la théorie, même s'ils le font depuis le comité central, n'existe que dans la tête des paranoïaques : il n'y a que le juger au sein de ce qui commence, au sein de l'histoire mondiale, de l'histoire de l'inter-être, qui est aussi une sorte d'action, et l'action politique elle-même, proprement dite, la spontanéité agissante qui répond à la frappe du-monde.

⁸⁴ Écouter, par exemple, à même l'écriture des *Manuscripts de 1844*, les conversations de ces ouvriers communistes de la scène célèbre, et ne pas seulement se souvenir de cette noblesse de l'humanité qui brille sur leurs visages lorsqu'ils se parlent.

⁸⁵ Au contraire, Hegel a écrit avec son ton sentencieux habituel, le ton de celui qui n'a pas de temps pour les petites choses car il est en train de pousser le Tout du Temps au passé, qu'« il n'est d'innocent que l'inactivité, comme celle de l'être d'une pierre, mais même celle d'un enfant ne l'est pas. » Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *ibid.*, p. 318 [409].

C'est pourquoi il est tellement nul de chercher des coupables dans les textes, et une idée tellement débile ne peut arriver en effet qu'à des croyants aux pays des concepts et aux mots qui agissent tout seuls. Mais des croyants, justement, qui n'ont pas un rapport de foi vivante mais seulement de superstition craintive : car penser ce n'est point leur affaire ni leur désir, et c'est pourquoi ils ne gardent jamais les postes du silence et font au contraire énormément de bruit à même le vieux monde qui est toujours prêt à les accueillir — même si ce vieux monde s'habille des couleurs criardes d'un programme de télévision et maquille sa mort avec des teintes à la mode —, et qui leur paie toujours très généreusement leurs clowneries. Car ils ont peur de la solitude, ils craignent le temps. C'est pourquoi ce genre de réactions jamais ne fait passer nulle figure du monde, jamais ne rend possible que des nouvelles couleurs vivantes arrivent peut-être quelque fois au monde des hommes, et ainsi un autre commencement du-monde s'ils agissent, mais fait par leur pratique que le-monde présent, ce qui est vivant et actif et qui cherche son chemin à même le monde au présent, et donc ce qui est lumineux en lui, devienne gris et mort, sans énergie : si on n'agit pas pour au moins les empêcher de cela.

La nouvelle philosophie, ce n'est en vérité que la vieille superstition. Et c'est pourquoi, afin de ne plus alimenter ce genre de superstitions, il importe aussi d'abandonner de même toute foi, même vivante, aux concepts : l'existence de la « nouvelle philosophie », qui est bien « vivante » encore de nos jours, même si elle a besoin pour cacher sa mort-né de plus en plus de maquillage, c'est bien encore une sorte de raison ironique pour ne pas croire aux concepts, et donc pour sortir du scepticisme théorique du spécialiste de la pensée, et chercher l'énergie ailleurs, à même le-monde, dans l'intempérie.

À part cela, et plus généralement, l'essentiel est que l'agir, dans son effectivité singulière, comme on a vu, jamais ne se laisse comprendre comme la mise en pratique de quelque théorie : tout cela ce ne sont que des faux-semblants si ce n'est des alibis des escrocs pour occulter ce qui s'est passé en réalité. Ce ne sont jamais les concepts qui nuisent au monde, car les concepts n'existent pas hors la trace du temps qui laisse l'individuation du moi-pensant dans ses œuvres : ce sont bien justement les escrocs qui les prennent comme des guides, des armes, des outils pour leurs escroqueries. Des guides, des armes, des outils, d'ailleurs, justement pour n'avoir jamais besoin de penser par eux-mêmes ce qu'ils font. Car ils craignent de même l'intempérie, ils craignent le-monde, et ne pas seulement la solitude.

Le communisme en dehors de l'urgence

Et le fait est que comme on le sait, le savant pauvre Marx, qui a donné pourtant comme le dit Arendt, de quoi manger à énormément de gens avec le célèbre marxisme (CHM, 123), n'a d'ailleurs jamais « appliqué » ses propres concepts, il n'a pas été lui-même marxiste. C'est-à-dire que ces histoires de Partis et de Manifestes, il les a quittées très vite. C'est-à-dire, de même, qu'il a quitté l'urgence théorique. *Le Capital*, comme le montre Rancière dans son étude, n'a pas été l'enfant de l'urgence d'écriture du savant qui ne cesse de lire la marche de l'Histoire à même la surface du monde, mais bien le fruit du loisir de l'artiste isolé du monde qui étudie des textes et compose une œuvre avec, et c'est pourquoi il n'entre pas dans la même série que le parti et le manifeste, et il exige selon Rancière une autre lecture.

Ce n'est pas une lecture de théoricien ou d'intellectuel organique que *Le Capital* réclame, mais bien une lecture d'*acteur*, au sens où Rancière l'entend, autant comme sujet agissant dans le monde que comme comédien du théâtre de l'histoire. Une lecture qui n'est pas celle qui oublie son corps dans le lieu transcendant du Parti pour être à même de rechercher la vérité des phrases du Livre afin de les inscrire enfin correctement sur les corps des autres, sur les corps de ceux qui sont dans l'autre lieu transcendant de la négativité, mais celle qui répète patiemment les phrases du livre, jusqu'à ceci qu'elles s'accordent à quelque mouvement du corps, jusqu'à ceci qu'elles trouvent en effet son geste ; mais qui n'est plus un de ces gestes les plus simples de l'existence, mais bien justement un geste *théâtral*. Un geste théâtral en effet, mais qui par ce fait justement, il rend *sensible* quelque chose de l'effectivité de l'*œuvre* à ceux qui ne sont plus la surface corporelle d'inscription de la théorie, mais bien les *spectateurs* de l'œuvre, et qui sont en tant que spectateurs à même de juger le jeu des acteurs, et de décider s'ils veulent participer ou pas à ce jeu.

Et c'est peut-être ainsi que Marx a appris dans l'après-coup la leçon des Straubinger, du moins dans la lecture de Rancière. Ces Straubinger, ils ont été les communistes d'avant la révolution, ils ont été, selon une autre expression chère à Rancière, des « communistes sans communisme »⁸⁶. Ils n'ont pas été ni théoriciens ni prolétaires, mais bien des artisans acteurs, des ouvriers interprètes ; et leur pratique communiste, le bonheur justement d'une vie de *partage* de lectures, de travaux, d'études, d'expériences, de gestes théâtraux en égalité avec d'autres, ce bonheur leur a fait oublier l'urgence de la révolution : ils ont mené ainsi leurs

⁸⁶ Voir le texte « Communistes sans communisme ? » : Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, *ibid.*, pp. 217-232.

aventures loin des terres des « conditions objectives », loin de Berlin, loin de Paris, loin de Londres. Ils ont été des communistes au pays des Lapons.

Le désert de la révolution, le désert de l'histoire de la lutte des classes a été justement la condition de leur communisme. De même pour ceux qui sont partis fonder la communauté icarienne en Amérique — la terre qui, comme Arendt le montre dans son *Essai sur la Révolution*, était déjà le lieu *matériel* de l'abondance, le nouveau monde *au passé* de l'abondance promise, pendant que cette même abondance et ce nouveau monde devenaient une *idée* nouvelle en Europe. Et cela a pour Rancière statut de leçon générale. Le communisme n'existe justement qu'en dehors du « continent-histoire », en dehors de l'urgence théorique et de l'emprise sur les ouvriers des théoriciens de l'urgence.

Ainsi, il n'y a nulle nouvelle Renaissance possible, parce que la Renaissance a déjà eu lieu, selon Rancière. La seule Renaissance a été celle de ces artistes du XVI^e siècle qui ont vécu vraiment en homme entier, qui ont vécu cette vie pluriactive dont Marx a rêvé pour chaque homme, et donc pour les pauvres. Les communistes, ce sont Léonard de Vinci, peintre, mathématicien, mécanicien et ingénieur ; Albert Dürer, peintre, graveur, sculpteur, architecte ; Machiavel, homme d'État, historien, poète.⁸⁷ Et en effet, il n'y a selon Rancière d'autre communisme que celui des artistes — et il ne s'agit pas, bien entendu, des artistes de profession, comme les exemples de la Renaissance le montrent.

De même, comme on peut apprendre chez Arendt, le nouveau monde de l'abondance a toujours déjà eu lieu, et c'est l'*Amérique*⁸⁸ : il a été l'Amérique des colons anglais, s'il n'a été peut-être déjà cette autre Amérique des colons espagnols, et en général toutes les terres de l'accumulation primitive et du colonialisme. *La terre d'abondance, ce n'est point le destin du communisme, mais bien à chaque fois l'origine du capitalisme* : et ceux qui ont essayé d'agir en communistes n'ont pas cessé de le vérifier. C'est pourquoi, quant à la capacité du capitalisme d'engendrer un monde nouveau, comme le dit Arendt dans un entretien (EM, 126), il n'y a pas du tout lieu à être aussi optimiste que Marx : le plus probable est qu'il

⁸⁷ Jacques Rancière, *Les Philosophes et ses pauvres*, *ibid.*, p. 179.

⁸⁸ C'est pourquoi, pour Arendt, la seule Révolution moderne qui ait triomphé c'est bien la Révolution Américaine. Seulement à cause de cette petite raison, parce qu'ils étaient plus riches, et donc ils avaient moins d'urgences : et peut-être aussi parce qu'ils étaient moins soumis au poids de la tradition, surtout d'un point de vue intellectuel, la fameuse sauvagerie américaine. Mais comme le signale Arendt dans le chapitre « La quête du bonheur », cette petite raison qui fait que les Américains gouvernent aujourd'hui le monde capitaliste, a fait aussi que dans ce pays la liberté publique ait été très tôt dominée par la liberté de marché, et donc par la liberté d'escroquerie, et que surtout depuis le temps de la concurrence économique avec l'URSS, et dont de la paranoïa anti-communiste, l'État américain soit prêt à faire n'importe quoi pour s'assurer l'empire économique du monde, et même à inventer des ennemis en justiciers de l'infini.

détruit l'ensemble de ce qui est vivant sur la terre, et cela *très matériellement*, si on n'agit pas, comme on le sait.

Et c'est extrêmement important dans ce sens, d'un point de vue politique, et cela même si ce qu'on veut c'est nuire au capitalisme, c'est-à-dire au gouvernement des riches, au gouvernement de la richesse sur la pauvreté, de cesser une fois par toutes d'attendre rien de cet ordre, et de ne plus écouter aucune histoire de la part de ceux qui encore de nos jours essayent dans le présent du capitalisme de détecter les signes du communisme de l'avenir. Assez de ce genre d'histoires de « marxistes », de savants explicateurs du capitalisme, c'est-à-dire d'amoureux « critiques » du capitalisme ! Comme pour le vieux monde dans son ensemble, on ne veut plus entendre parler du capitalisme, tout le monde sait ce qu'est-ce, et continuer à l'étudier jamais ne va nous apprendre la moindre chose sur l'expérience de l'agir. Or on n'a de prise sur le-monde qu'à travers l'agir : et cela même quant au capitalisme.

Car c'est encore un scandale. Il ne suffit pas qu'on pâtisse partout déjà la domination pratique des riches escrocs de ce monde, dans les centres de travail, dans les lieux d'études, dans les affiches des rues, dans les télévisions, les radios, les journaux, vraiment partout dans ce qui configure la surface du monde : il faut encore entendre, lorsqu'on se réunit, la leçon théorique des explicateurs du capitalisme. Et encore on se demandera pourquoi les travailleurs ne viennent plus entendre ces leçons, ceux qui vraiment ont des urgences *très pratiques*. C'est le grand mystère : où est-il allé le prolétaire perdu ? Il a oublié peut-être quelque part sa conscience de classe ? Il ne sait plus ce qu'il est ? Il a perdu son libre-arbitre, il ne sait plus distinguer le bien du mal, la gauche de la droite, il a été abandonné par Dieu ? Face à cela, on ne peut que *rire*.

Car ces leçons ce sont des *vieilles* histoires, du moment où le mouvement ouvrier révolutionnaire, qui était la seule chose effective de cette configuration à part l'urgence théorique et donc stratégique, a passé : les ouvriers ne sont plus là, ils ne viennent plus nous écouter. Il faudra un jour l'assumer : ils sont *ailleurs*. Il faudrait l'assumer du moins afin de rendre hommage au mouvement ouvrier : parce qu'on lui doit, comme aux révolutions, l'ensemble de ce qui est encore *public* aujourd'hui sur la terre. Sinon, on peut toujours attendre, comme Rancière l'a dit un jour avec un grand rire, que les ouvriers chinois fassent enfin la Révolution Prolétarienne, eux qui souffrent le gouvernement du communisme des capitalistes d'après Mao.⁸⁹ On peut aussi, plus sérieusement, essayer d'aller les chercher à même le-monde, comme d'autres l'ont fait dans le passé. Mais l'essentiel c'est qu'ils ne vont

⁸⁹ « Politiques de la méfiance » : Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, *ibid.*, p. 189.

plus venir nous écouter, aux lieux du Manifeste, du Parti, du Livre ; et l'on n'aura aucune chance de les retrouver si on ne coupe pas court avec le Manifeste, le Parti, le Livre. Cessons donc d'orienter l'oreille dans cette direction, quittons l'urgence théorique marxiste : ça tourne en rond depuis que les ouvriers ne sont pas là, comme n'importe qui le sait. Seulement le fait de le savoir *théoriquement* ne suffit pas, il faut extraire pratiquement les conséquences, afin de le *croire* au sein d'une politique, c'est-à-dire afin de le *savoir* partiellement à même l'action, c'est-à-dire afin de le *pratiquer*. Et d'abord, la conséquence du fait qu'on a bien des urgences, mais *aucune d'elles n'est théorique* : c'est cela qu'on essaie de dire. Il nous faut redécouvrir à ras de terre, à ras de pluralité, à même l'*Erfahrung* de la politique, de la politique en acte, le sens de l'urgence.

Car seulement les capitalistes, les « producteurs », les producteurs d'abstractions, les producteurs de besoins, ont aujourd'hui des urgences théoriques, si ce n'est pas financières : et ils sont prêts à supprimer toute trace de politique dans le-monde pour les satisfaire, et donc, si personne ne les empêche de le faire, toute trace de-monde et d'abord de ce qui demeure public à même le-monde : l'héritage des révolutions, l'héritage du mouvement ouvrier. Il y a là le lieu d'une décision politique fondamentale à même le présent de notre monde. Car il se peut que cela soit justement les restes de « marxisme », de cette philosophie politique critique qui depuis que le mouvement ouvrier a passé est plus ou moins accommodée au vieux monde au sein de l'urgence théorique, les éléments qui paralysent le plus aujourd'hui la politique qui se cherche elle-même.

Et c'est que le capitalisme, c'est très simple, c'est bien la spéculation « pratique », matérielle, comme n'importe qui le sait. Par exemple, on peut dire d'un point de vue politique, que le capitaliste, c'est bien le *producteur*, le producteur des bénéfices spéculatifs pour le capital, et d'abord pour son propre capital. C'est bien celui qui ne connaît *aucune activité* sauf les escroqueries : il est l'exploiteur des hommes et le colon du-monde. Mais il est de même celui qui, par ses escroqueries spéculatives de producteur, introduit partout l'urgence du besoin, en détruisant chaque terre d'abondance. Il ne fait ainsi que lier les hommes autour de besoins abstraits, d'urgence spéculative, de production : il crée ainsi en effet la société d'employés, la société de producteurs de tout et de rien, de ceux qui sont exploités avec plus ou moins d'intensité selon s'il y a plus ou moins de politique en acte et d'héritage public. Et chaque fois qu'on produit, en effet, on reproduit le capital, on reproduit l'urgence spéculative qui lie la société d'employés et qui donne le ton dominant aux sociétés capitalistes « avancées » : avancées du point de vue du désert.

Ne pas produire

Mais ne pas produire, sortir du cercle spéculatif du besoin, cela ne signifie pas le fait de ne rien faire. Cela consiste, bien au contraire, à faire *quelque chose de matériel*, quelque chose qui soit du-monde, et qui soit ainsi à même de briser le cercle capitaliste du tout et du rien de l'effectivité matérielle. À faire quelque chose à même le-monde, quelque chose de précis, de concret à même le-monde, dont on saura saisir dans un accord pluriel *qui* a besoin de cela, pour quoi faire, d'où cela provient, où cela va, par qui cela passe, et ainsi de suite. C'est encore seulement en politique, en agissant politiquement et en pensant pluriellement qu'on saura réapprendre le sens du besoin, le sens de l'activité de travail, hors de l'urgence abstraite du capitalisme. Car l'activité de travail, l'activité de labeur comme l'appelle Arendt, cela peut être aussi le lieu d'un bonheur précis, comme elle l'analyse (CHM, 153), si elle devient concrète dans son opérativité énergétique au sein de l'*Erfahrung* d'une politique : car c'est très joyeux parfois de rester seul à même les mouvements de son corps et de ne penser à rien, et de ne pas agir du tout et donc de ne parler avec personne, et d'accompagner seulement les retours de la vie et ce que ces retours nous exigent à même le corps, et de n'être regardé par personne, et donc de demeurer dans l'obscurité.

Car même les travaux les plus « improductifs », ou mieux, inœuvrants, lorsqu'on se met sur l'axiome du « ni commander ni obéir », au sein de l'*Erfahrung* de la politique, comme nettoyer la vaisselle, faire la cuisine, balayer une grande salle ou une place, enlever la poussière et ordonner les objets, tout cela peut-être très heureux, car cela repose énormément l'oreille, la pensée plurielle. Tout cela c'est aussi, autant qu'il n'y ait pas de spécialistes ni de professionnels qui gouvernent l'agir, nuire au vieux monde de la « représentation » et favoriser le pouvoir du peuple au présent ; et c'est si important en tant qu'action, si on trouve dans un accord son opérativité singulière lorsqu'on s'assemble, que n'importe quelle autre : ou encore plus.

Car la politique, en effet, cela commence souvent avec ces petites choses, avec le besoin : la politique, et c'est là l'essentiel, *c'est extrêmement pratique*. Lorsqu'on s'assemble en vue d'agir, on a en effet bien de besoins : on a besoin de ceci et de cela, etc. *Mais l'essentiel est qu'on n'a besoin de personne*. On n'a besoin de personne en particulier, et surtout pas de quelqu'un qui travaille pour l'assemblée, et surtout pas de quelqu'un qui pense pour l'assemblée : sinon on quittera l'inter-être, la pluralité, et le pouvoir du peuple au présent se dissoudra, et l'acte perdra ses chances de commencer quelque chose de neuf. L'assemblée n'a besoin de personne, mais elle est à la recherche de n'importe qui, de chaque intervalle

énergétique du-monde qui saurait lui rendre plus de pouvoir. C'est-à-dire qu'elle est à l'écoute de *n'importe qui*, et *n'importe qui* peut parler en effet si on écoute, et révéler *qui* il est en tant que sujet agissant. L'assemblée est à la recherche de *n'importe qui*, car *n'importe qui* est fort, *n'importe qui* sait énormément de choses, *n'importe qui* a énormément d'expériences, *n'importe qui* a tout genre de talents : *n'importe qui* est ouvrier, médecin, psychanalyste, philosophe, femme de ménage, vétéran, étudiant, avocat, paysan, etc.

L'homme ne produit pas l'homme en politique, parce que jamais on a besoin d'un homme, lorsqu'on s'assemble, lorsqu'on est à plusieurs. L'assemblée ne produit rien, elle ne fait qu'organiser le pouvoir du peuple. Et c'est l'essentiel de la patience de l'action : jamais on n'a *besoin* de quelqu'un. L'homme ne va jamais chercher l'homme parce qu'il a besoin de lui : cela, en effet, ne le fait que le capitaliste, lorsqu'il va chercher le journalier, c'est lui qui est un être purement « social ». L'homme socialisé, ce n'est que le capitalisme socialisé. *Les hommes* s'assemblent pour commencer quelque chose de neuf, à même l'espace public. Elles ont bien des urgences, mais aucune d'elles n'est spéculative ; elles ont bien de besoins, mais elles n'ont besoin de personne. Car elles sont déjà *les hommes* au pluriel à même le-monde, un petit fragment de-monde qui commence, une monade politique qui est à la recherche de la pluralité infinie du pouvoir du peuple, en se divisant et en se réunissant à même chaque décision. Elles n'ont pas besoin non plus de théorie, c'est-à-dire de théoricien qui les guident, parce qu'elles pensent déjà au pluriel. Car elles n'ont pu s'assembler que justement par leur pensée plurielle, par leur écoute, par leur amour du-monde.

L'idée de l'idée, l'idée de l'acte

Et c'est de même très comique lorsqu'on rencontre un de ces désespérés de théorie, qu'on retrouve souvent aujourd'hui à même la surface du monde, dont la seule idée est « qu'il nous faut une idée », une idée qui soit à même de « mettre le feu à la plaine », ou encore de prendre sur « les masses ». La seule idée, chez ces génies, c'est le besoin d'idée : c'est l'idée de l'idée. Le seul problème avec ces petits Lénine tellement sympathiques, c'est qu'ils ne tirent maintenant leur efficacité justement que du vieux monde : la seule efficacité possible de l'idée de l'idée c'est en effet de dissoudre l'assemblée, et donc de dissoudre le pouvoir populaire. Et cela peut marcher si on n'est pas attentif, parce que partout dans le vieux monde, on ne cesse de même de dire aux gens qu'il leur faut une idée pour faire quoique ce soit : et ce n'est pas eux qui fabriquent les idées, bien entendu, mais les spécialistes ; et surtout, on leur dit qu'ils ne sauraient penser par eux-mêmes ce qu'ils font. C'est en effet l'efficacité de

l'abrutissement. Et c'est que ces petits Lénine de notre temps, ils n'ont de même aucun désir d'agir ni de transformer quoi que ce soit comme l'ancien Lénine le héros, seulement de dissoudre la pluralité afin de recruter des disciples pour faire une petite église marxiste en plus.

On a bien de besoins, donc, mais aucun n'est théorique ni spéculatif. Et c'est que le capitalisme, en nous liant socialement par ses besoins abstraits, nous empêche même de développer cette patience du corps de l'intervalle énergétique de l'« *animal laborans* », qui est en effet, comme le dit Arendt, la seule manière d'expérimenter quelque chose comme un bonheur simplement naturel, le bonheur de l'animal ou du végétal que nous sommes aussi : des états de souffrance et de fatigue et des états de décharge et de repos qui nous relient aux cycles de tout ce qui vit dans la terre, aux cycles du reste des êtres vivants et de la terre.

C'est pourquoi tellement de gens qui souffrent la passion de la vie dans les sociétés capitalistes « avancées », en produisant le tout et le rien et en étant forcés à détruire tout ce qui est *quelque chose*, c'est-à-dire ceux qui vivent en employés, rêvent si souvent d'un travail qui ressemble pour eux un peu plus à un travail, qui produise quelque chose de concret, des fruits, du pain, des vêtements, que quelqu'un pourrait avoir peut-être le bonheur de consommer ou d'en faire l'usage ; et non pas seulement des « services », c'est-à-dire des servitudes tout à fait abstraites et qui font bien souffrir les gens⁹⁰. C'est là que réside aussi la vérité de tous les mouvements de décroissance actuels qui partent aussi à la recherche d'une autonomie matérielle, et qui ne sont pas du tout des « arriérés » mais bien plutôt l'« avant-garde », la *lente avant-garde*, même si encore il manque souvent la patience de la politique elle-même de ces mouvements, et en effet ces campagnes d'avant-garde ne trouvent pas souvent leur cité, et l'inégalité se reproduit encore autrement. Et c'est que n'importe quelle terre d'abondance n'est rien sans la cité, sans ce que créent ceux qui s'assemblent et agissent,

⁹⁰ Tous ceux qui ne supportent plus de vivre en employés et qui rêvent de sortir du cercle productif de l'effectivité sociale et de retrouver l'expérience d'un travail qui soit quelque chose pourraient trouver leur manifeste dans *Les enfants Tanner* de Walser, seulement avec le ton un peu délirant dans la servitude typique de son auteur : « Vous, monsieur le directeur, vous vous êtes retranché ici, vous n'êtes jamais visible, on ne sait pas aux ordres de qui on obéit, ou plutôt, on n'obéit pas, on ne fait que suivre mornement de vieilles habitudes qui connaissent le chemin. Quel piège à jeunes gens, pour peu qu'ils soient enclins au moindre effort et à la paresse ! On n'a que faire ici de toutes les forces qui se trouvent peut-être logés dans l'âme d'un garçon, on ne réclame rien qui puisse distinguer parmi d'autre un homme, une personne. Ni le courage, ni l'esprit, ni la loyauté, ni le travail, ni l'envie de créer quelque chose, ni le désir de l'effort ne sont d'une aide quelconque ici pour faire son chemin. Il est même mal vu montrer de sa force et de ses capacités. Et il est naturel que ce soit mal vu dans un système qui fait du travail une chose si lente, si lourde, si sèche, si pitoyable. Adieu, monsieur, je m'en vais faire une cure de travail, dût-ce bêcher la terre ou porter de sacs de charbon. J'aime toutes les formes de travail, sauf celles qui n'emploient pas les forces dont je dispose. [...] Jeune homme, vous êtes beaucoup trop violent, dit le Directeur, vous enterrez votre avenir ! — Je ne veux pas d'avenir, je veux du présent. Cela me paraît valoir plus. On n'a d'avenir que quand on n'a pas de présent, et quand on a un présent, on oublie complètement même de penser à l'avenir. » Robert Walser, *Les enfants Tanner*, traduit de l'allemand par Jean Launay, Paris, Gallimard, 1998, pp. 45-46.

sauf justement l'origine du capital, le lieu natal de l'escroquerie de la spéculation matérielle. L'intervalle du travailleur, en effet, ce n'est rien sans le-monde, sans la vue plurielle qui s'accorde sur ce qu'il y a entre chacun et chacun et que l'*assemblée publique* des hommes seulement rend possible.

C'est pourquoi, d'ailleurs, l'autogestion, c'est-à-dire l'« assemblée » anarchiste dans l'ombre qui est aussi la société secrète des Hommes, des Surhommes du Cœur, elle perd aussi l'*Erfahrung* de la politique, elle manque encore d'une autre façon de confiance en le pouvoir du peuple. Car tout cela relève encore des divisions du marxisme, des divisions du parti, des scissions de l'Internationale : et il n'y pas seulement ni gauche ni droite en « représentation », il n'y a pas non plus de gauche ni de droite stratégique : il n'y a pas de Bien ni de Mal dans le monde comme un tout car il est pas-tout, il n'y a que le juger qui tranche au sein de l'énergie de ce qui a commencé, au sein du-monde au présent. Car de même qu'il y a partout dans la surface du monde des petits Lénine, il y a aussi des petits Durruti, qui n'agissent point et qui n'ont que l'idée de l'Acte, l'idée qu'il faut agir souverainement, l'idée de la violence qui ébranle la terre, l'idée de l'acte souverain à même le-monde. Car même Durruti, après le mouvement ouvrier, il est devenu lui aussi un théoricien. Et il importe au maximum, au sens de la patience de l'action, de ne pas reproduire non plus les *vieilles* divisions stratégiques. Point de représentation, à gauche ni à droite, point de parlementarisme ; point de stratégie, ni à gauche ni à droite, point de marxisme : point de gouvernement divin du monde, point de Bien ni du Mal, seulement trancher à chaque fois, à chaque situation, par là il y a du bien — par là il y a du mal. Sinon, on perdra encore le-monde, l'éclaircie publique du-monde et donc la pensée plurielle, qui est bien *délicate* du point de vue de la santé mentale en ceci qu'elle endure l'intempérie : on ne sera que dans le complot, et donc dans la paranoïa ; et cela, encore, peut avoir des effets *tragiques* à même le-monde.

À cet égard, l'analyse arendtienne des « documents du Pentagone » sur la guerre au Vietnam est extrêmement importante, en ce qu'elle peut devenir le lieu pour le lecteur d'une sorte de guérison politique de la paranoïa. Dans cette analyse, elle s'attache à montrer autour de ces documents déclassifiés, et d'une façon très comique comme d'habitude, qu'il n'y a aucun *Arcana Imperii*. La masse de paperasse qu'Arendt étudie — comme cette autre masse des documents du procès Eichmann, tel le Bucéphale de Kafka —, et qui serait censée nous révéler le *top secret* des stratégies américaines au Vietnam, ne contient en vérité que des nullités et des théories tout à fait débiles. Le secret de la guerre au Vietnam, c'est que les spécialistes de la publicité de marchandises à Madison Avenue, où le gouvernement américain recrutait et continue peut-être à recruter ses stratèges, car rien dans le-monde

n'indique le contraire, voulaient vendre une certaine image de l'Amérique au reste du monde. Ces génies de la stratégie n'avaient en plus aucune idée plus ou moins précise sur ce qui se passait au Vietnam, sur les gens qui y habitaient, ni même sur la topographie ou la géographie du pays, ni sur l'état des alliances entre les pays socialistes (ils croyaient à un « bloc sino-soviétique » en extension !), mais seulement une formidable « théorie du domino » apte à tout expliquer et prévoir scientifiquement. Cela a pour Arendt statut de leçon générale : plus on se cache du monde pour mieux être à même de fabriquer nos géniales stratégies et mener après la conscience aux masses ou donner les plans de bataille aux armées, plus on finit par ne rien voir du tout quant au monde, même si on s'entoure de spécialistes et de savants comme il le faut. Ceux qui s'y connaissent, en politique, ceux qui connaissent tous les secrets des gouvernements, les stratégies pour prendre le pouvoir et les informations confidentielles, ce sont les plus ignorants de tous. En politique, le malin c'est le dupe. Mais en effet, si on ne réunit pas le courage d'agir, ces petits escrocs, ces clowns auxquels le vieux monde prête volontiers l'ensemble des moyens accumulés de violence, ils peuvent produire des massacres énormes, comme celui qui a eu lieu au Vietnam. (MV, 7-51)

2.2 L'émancipation ouvrière

Émancipation intellectuelle, révolution esthétique

C'est tout particulièrement Jacques Rancière qui nous a appris à ne plus écouter les histoires des « marxistes », c'est-à-dire les histoires des amoureux critiques du capitalisme : car quant à Arendt, on ne commence à peine qu'à la lire. S'il importe ici de suivre Rancière pour comprendre quelque chose du marxisme, c'est que c'est lui qui a montré en toute clarté en quoi a consisté cette révolution sociale qui est la vérité du mouvement ouvrier, mais qui, en même temps, a fait détraquer l'ensemble de machines et de théories qui ont voulu l'achever dans une société communiste. C'est Rancière qui a séparé nettement le mouvement ouvrier de l'urgence théorique marxiste. Dans ses études sur l'émancipation ouvrière, il a montré que cette révolution sociale, en quoi a consisté le mouvement ouvrier, elle a été autant intellectuelle qu'esthétique.

Intellectuelle, elle l'a été au sens kantien, au sens de l'*Aufklärung*, au sens du « aie le courage de t'orienter par toi-même dans l'intelligence ». Mais son étude sur Joseph Jacotot⁹¹,

⁹¹ Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard/10-18, 1987.

sur le maître ignorant, montre que la condition de l'émancipation intellectuelle, et notamment lorsqu'il s'agit des pauvres, où l'on n'a pas l'habitude de recruter les maîtres, est celle-ci : l'axiome de l'égalité des intelligences. Maître ignorant est celui qui affirme, quoi qu'il en soit des apparences, quoi que soient les conditions sociales, les professions ou le supposé savoir de chacun, que l'intelligence est la même chez tous et chez chacun ; et celui qui vérifie pas à pas cette égalité à même des exercices d'attention qui interprètent justement une œuvre partagée, c'est-à-dire une œuvre sans vérité idéale ou secrète, à laquelle tous ont le même accès, que personne n'explique, donc, mais que chacun joue, que chacun interprète : une œuvre ouverte, au sens de l'*Öffentlichkeit* arendtienne, mais ailleurs.

Le maître ignorant n'explique rien, il ne fait que révéler la capacité intellectuelle qui est égale chez chacun, par sa volonté d'attention incorruptible qui oblige ceux qui réclament son enseignement à exercer également leur attention. Maître ignorant, il est de même celui qui sépare l'émancipation intellectuelle de toute entente progressive, dans les termes du passage d'un état d'ignorance à un état de savoir. L'émancipation intellectuelle, elle ne progresse pas, elle se révèle d'un seul coup, comme un petit coup d'état dans l'intelligence : ainsi Jacotot est le seul Robespierre des égaux.

Chez Rancière, Jacotot représente en quelque sorte la figure d'une *Aufklärung* répétée chez les pauvres, chez les ouvriers. Parce que l'*Aufklärung*, en effet, a très tôt oublié l'autonomie intellectuelle dans le « aie le courage de devenir un savant », c'est-à-dire de devenir un maître d'école, en reproduisant ainsi à l'infini l'inégalité des intelligences et des capacités. Et la grandeur de ce petit livre qu'est *Le maître ignorant*, elle consiste à montrer que l'homme émancipé n'est pas le maître des hommes, c'est-à-dire le maître des pauvres et des ignorants, mais bien celui qui peut toujours révéler chez n'importe quel homme le tout de l'intelligence : il est en tant que maître ignorant l'Égal des hommes, le porteur du relais de l'émancipation⁹².

Mais également, comme le montre Rancière, la révolution sociale, elle a été de même une révolution esthétique. Et même, comme le communisme des artistes le montre, il n'y a d'autre *révolution* selon Rancière que la révolution *esthétique* : le reste, c'est l'*émancipation*, l'émancipation *intellectuelle*.

Ainsi pour le menuisier Gabriel Gauny, dont Rancière recueille l'œuvre éparse et enfouie dans les archives, qui a participé aux aventures du saint-simonisme, et qui après est devenu esthète, philosophe, et qui a même inventé une économie de la liberté tout en

⁹² Voir aussi, dans l'étude d'un seul motif à travers l'ensemble de l'œuvre de Rancière, le texte d'Antonia Birnbaum, « Jacques Rancière : un pas de côté », *Pylône*, printemps 2005, n° 4, pp. 43-56.

demeurant ouvrier dans la société, tout en demeurant dans les limites apparentes du « vieux monde ».⁹³

Car si par exemple la propagande saint-simonienne a été effective, ce n'est pas parce qu'elle aurait montré aux ouvriers la vérité du système de la domination, ce n'est pas parce qu'elle les aurait rendu conscients de leur condition, c'est parce qu'elle a provoqué un *choc de mondes*. Si n'importe quelle propagande communiste a pu connaître une efficacité, c'est, comme le dit Rancière, parce qu'elle a pu révéler obscurément aux ouvriers qu'une vie pouvait être faite pour autre chose que pour servir, et pour se dépenser jour après jour en reproduisant la domination.

C'est peut-être la promesse de l'avenir radiant. Mais c'est, surtout, le choc des mondes au présent que produisent les paroles de cette promesse : *la morsure*, le goût du fruit interdit, le goût de la transgression d'une barrière symbolique invisible, d'une « frontière intérieure »⁹⁴ comme Rancière l'exprime dans *La nuit des prolétaires*. C'est la découverte du « continent-pensée », *du métaphysique*. Car comme le résume Rancière dans ce livre, ce sont les ouvriers, ceux qui ont besoin de sortir tous les jours chercher la soupe du soir, qui ont *besoin en urgence* de métaphysique, et non pas les évêques que cette même soupe attend déjà tous les jours sur la table.

Seulement, lorsque *les ouvriers* ont pâti la morsure du discours des prophètes du communisme, dans le cas justement de *pluralité prolétaire* que Rancière étudie, loin de travailler encore plus fort pour produire l'abondance qui rendra possible le nouveau monde, ou de se révolter furieusement contre leurs patrons afin de mener la lutte des classes à un stade supérieur, ils ont eu bien plutôt tendance à changer de corps au présent, à ne plus supporter *à même le corps* ni commandements ni violence. Ils ont désiré un autre corps, un corps plus délicat et plus capable donc d'endurer l'apparence qui s'était ouverte pour les pauvres aux temps de la Révolution Française, des paroles plus révélatrices, des gestes plus pensifs, un travail qui laisse sa part de nuit. Beaucoup de ces héros s'y ont mis, et c'est l'histoire de l'émancipation ouvrière, mais non pas celle de la révolution prolétarienne.

Ainsi le communisme du présent ne cesse pas de détraquer la dialectique de la révolution de l'avenir : et c'est le paradoxe des Straubinger. Mais aussi, il y a une patience propre à l'émancipation ouvrière, et c'est cela l'essentiel, *au sein même de l'urgence effective de la pauvreté*, de l'urgence matérielle de la « production », mais bien loin de l'urgence

⁹³ Louis-Gabriel Gauny : *le philosophe plébéen*, édition de Jacques Rancière, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1985.

⁹⁴ Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard—Hachette, 1981 et 1997, p. 34.

théorique du « rien à perdre sauf les chaînes », et c'est surtout le très bel ouvrage sur Gabriel Gauny qui nous l'apprend. Ainsi, tous ceux qui aujourd'hui désirent et cherchent par tout genre de pratiques à ne pas vivre toujours dans l'urgence, et à ne pas trop contribuer non plus à la reproduction du capital, trouveraient très probablement plus d'« outils » dans *Le philosophe plébéen* que dans *Le Capital* ou dans ses innombrables versions « actualisées ».

L'émancipation sociale, en tant que révolution esthétique, n'a cessé ainsi de rendre faux les calculs des stratèges de la révolution. Et c'est bien cela qui constitue l'extrême importance de la révolution esthétique, *même politique*. Mais justement, il nous semble, la patience de l'esthétique ne se confond pas avec celle de la politique. Et le communisme des artistes, la communauté du partage du sensible, ne coïncide pas avec la communauté politique, avec la communauté des paroles et des actes, avec l'assemblée qui est le lieu de l'agir. C'est une autre expérience, ce sont des lieux différents, et c'est pourquoi il n'y a pas à vrai dire de politique communiste. C'est pourquoi, on peut affirmer que le communisme, à même le-monde, à même le monde des apparences et donc du monde qu'il y a entre chacun *et* de chacun, c'est l'esthétique : et c'est Schiller qui a raison contre Marx.

Patience de l'esthétique

L'esthétique n'est donc pas la politique, car elle est le communisme sensible, le communisme du-monde. Et cela, même si on déploie une sensibilité jusqu'à la folie à l'égard des moindres choses du monde, aux micro-perceptions chères à Deleuze et à Rancière, aux micro-événements chers à Nietzsche, comme c'est le fait de l'art dans son ensemble, du régime esthétique de la pensée, et cela c'est une évidence de la révolution esthétique, et *c'est le plus beau du monde*. Cette sensibilité effective à l'égard des micro-perceptions et des micro-événements a de même une relevance extrême en politique, et peut nous apprendre quelque chose d'essentiel sur l'agir, surtout et d'abord à ne pas le confondre avec de la stratégie. Car le micro-événement, la micro-perception, est justement ce qui nous mène là où nous ne savons plus nous orienter, avec le « vieux corps » : et c'est pourquoi ils peuvent déclencher le commencement d'un apprentissage à même le-monde, d'une autre circulation sensible de l'expérience.

L'esthétique est ce qui nous rend une innocence nouvelle, c'est là l'essentiel. Car elle nous apprend à ne plus écouter les commandements, à sortir du cercle du « commander et obéir », à rendre sourde l'oreille « naturelle » par son processus d'égalisation de la sensibilité, cette oreille qui est naturellement ou automatiquement aux prises avec la

domination depuis la naissance d'un corps dans le « vieux monde » : avec la voix du patron, du maître, du chef, du représentant du peuple souverain, de dieu ou de l'être. L'émancipation esthétique, qui commence avec le choc des mondes sensibles, avec la morsure produite par le fait d'assister à la rencontre des mondes, consiste justement à endurer cette morsure à même le corps, un corps qui doit en effet se fragmenter, se reconfigurer, réapprendre ses moindres gestes lorsque l'oreille naturelle ne le guide plus. L'esthétique est cette expérience de fragmentation sensible du présent.

L'éducation esthétique nous apprend ainsi à circuler parmi des fragments de corps sensibles qui sont ci et là ce qu'on peut appeler des *clins d'œils* du-monde, les signes à quoi on le reconnaît, des configurations sensibles à même la surface du monde, et passagères si elles ne sont pas ou ne deviennent pas des œuvres d'art, devant lesquelles, comme Schiller l'a exprimé, on est « et actifs et passifs »⁹⁵. Cet état de liberté esthétique, l'égalité des sens esthétique, est peut-être la condition de la liberté politique elle-même, de la parité politique là où on est à plusieurs, et donc de la pensée politique. Mais le clin d'œil n'est pas la frappe de la pluralité : c'est une autre énergie. Et l'actif/passif de la suspension esthétique, ce n'est pas le « ni commander ni obéir » de l'initiative, de la spontanéité politique. Et même si l'actif/passif a un rapport avec ce que dit Aristote sur les gouvernants gouvernés : car en effet on peut dire que Rancière a resitué ainsi la lutte des classes dans la matrice politique aristotélicienne, après la révolution esthétique⁹⁶.

Cela dit, *ce* qu'on endure à même la façon esthétique de circuler à même le-monde, celle qui en effet, et c'est là l'essentiel, *est seulement à même de nous rendre capables d'endurer l'ensemble de perturbations de l'expérience autrement qu'en théorie*, est *ce* justement qui est susceptible de connaître une délivrance dans l'agir : dans l'acte et dans la parole qui est une sorte d'acte. L'esthétique dégage justement à même le corps des préjugés socio-éthiques qui nous empêchent de circuler librement à même les différentiels d'énergie qui font le-monde. Elle constitue ainsi une sorte de préparation à la politique, une sorte de gymnastique ou d'athlétisme spontané de la sensibilité, une éducation qui nous fait changer de corps, et dans ce sens elle est extrêmement sérieuse.

Mais elle n'est pas la frappe du-monde : le-monde lui-même ne frappe pas la sensibilité (*Sinnlichkeit*, selon le terme technique que définit la sensibilité désormais

⁹⁵ Ou encore : « Nous nous trouvons dans l'état de suprême repos et dans celui de suprême agitation... ». Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, texte original et version française par Robert Leroux, Paris, Aubier, 1942 et 1992, p. 225.

⁹⁶ C'est surtout d'abord dans ses « Dix thèses sur la politique », inclus dans la réédition d'*Aux bords du politique* : Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique/Gallimard, 1990, 1998 et 2004. Et c'est après dans *La méfiance* : Jacques Rancière, *La Méfiance. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

esthétique et donc libre chez Kant, qu'il oppose au terme classique de *Gefühl*⁹⁷), la configuration suspensive et égalitaire des sens, mais bien l'oreille. La frappe du-monde, la frappe de l'égalité, non pas du sensible, mais du-monde, de la pluralité du-monde qui commence, elle ne se ressent pas : elle s'écoute, à même cette petite poussée du-monde qui traverse la sensibilité suspensive et éveille l'oreille, et qui nous dit là où il faut y aller — et même si après, bien entendu, il faut prendre la décision d'y aller : mais cette décision, elle est déjà *politique*. Car l'écoute, elle assemble au héros, quoi qu'il en soit de notre volonté.

Bien que, pour avoir la capacité d'écouter cette frappe, il convient, comme le disait encore Schiller, d'être à même de déployer une sensibilité, c'est-à-dire de ressentir avec « tous les sens à la fois », et donc de demeurer dans le libre suspensif autant qu'on n'écoute pas la frappe du-monde, autant que le sens de l'écoute ne s'éveille, ou avant qu'on ne trouve l'initiative. L'esthétique, c'est, on peut le dire, une façon de maintenir en tension l'oreille, c'est l'attention ou *la patience de l'écoute*, la patience du-monde. Mais c'est l'écoute elle-même qui est patience de l'action, qui est pensée plurielle de ce qui commence à même le-monde, de la pluralité agissante : elle est pensée politique. On pourrait le décrire ainsi : à même la frappe du-monde, à même la petite poussée à même le corps, l'ensemble de la configuration suspensive de la sensibilité se concentre en ne formant qu'un seul sens, le « mystérieux sixième sens » dont parle Arendt, le sens du *réel du-monde*, le sens de l'acte, qui n'est plus déjà individuel, qui ne fait plus partie de l'équipement sensible de mon corps : et c'est l'écoute, et on va là où il y a le-monde, on devient du-monde, on s'assemble à plusieurs, on est un *entre* chacun *et* chacun, et on devient peut-être porteurs du neuf.

C'est pourquoi, la politique de l'esthétique ce n'est pas non plus la politique. Comme l'ensemble de politiques ranciériennes, elles supposent la seule vérité de l'*œuvre*, elles supposent qu'agir c'est interpréter, c'est jouer l'œuvre, c'est performer le mot. C'est la lettre qui commence à errer par elle-même, c'est la parole muette qui fait l'homme. L'homme est un animal littéraire selon Rancière, c'est cela son « A ». Et la communauté politique, en occurrence la communauté démocratique, est celle qui interprète autrement l'œuvre à même le monde, mais toujours ce sont les mots de la même œuvre, les mêmes mots, seulement au sein d'une méésentente, d'une part et d'autre part du conflit politique, du partage du sensible de ceux qui apparaissent et ceux qui n'apparaissent pas. De là que pour lui la démocratie ne commence pas : elle vient toujours en deuxième lieu, elle vient toujours *trop tard* on pourrait dire, après que les titres de pouvoir sont déjà distribués. Elle est bien le contre-pouvoir qui

⁹⁷ Gérard Lebrun développe la portée de cette transformation dans : Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, *ibid.*, p. 470 sqq.

rend possible même qu'il y ait de la politique, et non pas seulement de la domination, la part d'égalité au cœur de n'importe quelle domination.

C'est pourquoi chez Rancière la politique est toujours anarchique, elle ne saurait rien fonder quant au monde : ceux qui fondent les cités, ce sont bien les maîtres ou les tyrans, ceux qui ont des titres particuliers à gouverner : les riches, les bien nés, les spécialistes. S'il y a de la politique, c'est qu'au sein de la communauté « naturelle », de la communauté ordonnée selon les titres du partage naturel et complet, celle qui est bien fondée, il s'est produit quelque part l'inscription d'un titre supplémentaire, le titre de ceux qui n'ont aucun titre, qui permet les scènes d'inconsistance communautaire qui font la politique : liberté du peuple, etc. L'égalité est un supplément inscrit quelque part dans la communauté, depuis que la démocratie existe. Mais elle a été inscrite par l'œuvre d'un seul, par l'œuvre d'une solitude, ou plutôt, dans le lexique d'Arendt, d'une isolation, de l'isolation d'un faire œuvre : en l'occurrence Clithène. C'est l'homme isolé qui se sépare de l'urgence du « commander et obéir » du monde qui commence, chez Rancière, qui commence justement une œuvre dans le loisir : et non pas *les hommes*.

Ce sont ainsi les *artistes* qui commencent, chez Rancière, le communisme des hommes émancipés dans leur isolement, et qui montrent le chemin de l'agir par leurs œuvres, par ces œuvres justement qui ne disent jamais quoi faire avec elles ou dans quel sens il faudrait les lire, ou par celles qui avaient un sens mais dans lesquelles le temps a fait son travail de défiguration en les rendant incomplètes, torse sans tête ou tête sans corps, bras et jambes sans torse, et devant lesquelles on peut établir un libre rapport au présent, et imaginer pratiquement au présent l'avenir avec ce qui manque du passé. Ce rapport n'est possible que par une patience de spectateur, par un travail de contemplation non justement théorique mais sensible : c'est le fait du régime esthétique de la pensée, et son opérativité propre. Ainsi le démocrate, chez lui, le sujet politique, c'est le spectateur émancipé. C'est lui qui peut interpréter l'œuvre avec d'autres, dans la communauté politique, communauté théâtrale, en créant des scènes de dissensus qui font apparaître ceux qui n'apparaissent pas.

Or cette communauté théâtrale n'est pas la pluralité agissante. Et c'est que, comme les artistes le savent, contempler le-monde à même une circulation capable de traverser les perturbations de l'expérience, cela isole de même. On est bien à même le monde, et avec une énorme intensité, mais on n'est pas à plusieurs. C'est cela qu'on peut apprendre par exemple dans l'œuvre de Robert Walser, dans les balades errantes de ses personnages, qui font errer l'ensemble du monde sensible avec lui. Et il altère en effet le-monde, le monde des hommes, mais depuis son isolement : il l'altère esthétiquement. Cela ne veut point dire que cette

altération soit ineffective, elle travaille bien l'apparence : et l'on aura compris que l'apparence c'est l'essentiel en politique, c'est le-monde, il n'y a d'autre monde que le monde des apparences. Être, en politique, comme le dit Arendt, c'est apparaître (CHM, 258). Et en effet, ceux qui n'apparaissent pas, en politique, ils ne sont pas, et c'est pourquoi il importe tellement pour éclaircir quelque chose d'aller vers l'apparence, du point de vue de la méthode.

Seulement, ce travail esthétique de l'apparence, il isole. Les artistes ce sont les communistes, les hommes pluriactifs, les communistes sans communisme. Mais le communisme effectif, c'est le communisme des « sensorium d'exception » comme l'appelle Rancière, des micro-perceptions et des micro-événements à partir de quoi les artistes font œuvre dans l'isolement. C'est le communisme du déchaînement d'amour provoqué par des particules de poussière qui s'envolent, le communisme de la fragmentation sensible des corps : le communisme des multiples divisions du corps « naturel », des liens « naturels » du sensible, et de sa réunion non naturelle, de sa réunion hors du monde et hors de l'ordre dans cet assemblage non naturel qu'on appelle œuvre d'art. Ce communisme sensible n'existe, à même le-monde, et hors les expériences esthétiques passagères de chacun en tant que spectateur du monde sensible, que dans les œuvres d'art. C'est seulement dans l'œuvre d'art que chaque fragment du sensible est égal à un autre, qu'il y a communisme du sensible. Les sujets politiques, ce sont ceux qui jouent l'œuvre qui a été produite dans l'isolement, introduisant ainsi des nouveaux rapports sensibles à même le-monde. Mais l'essentiel c'est que l'esthétique, sa patience propre du-monde, travaille dans le sens d'une isolation.

C'est pourquoi, à cause de cette isolation, il n'y a pas seulement chez Arendt conflit entre philosophie et politique, mais aussi entre art et politique. Et ne pas seulement parce qu'agir ce n'est pas fabriquer une stratégie. Car le monde sensible, pour être exact, il n'est pas encore le-monde, et la pluralité agissante, cela n'est pas, bien entendu, l'isolement œuvrant⁹⁸. Ce qui commence en art, cela commence dans l'isolement sensible. Le monde sensible, c'est le-monde contemplé à travers l'œuvre d'art, à même la liberté esthétique. C'est seulement au sein de la patience esthétique que contempler et agir (c'est-à-dire, interpréter une œuvre) deviennent interchangeables : si ce n'est plus important, plus *actif*, le contempler. Comme Borges le disait, les lecteurs, c'est-à-dire les spectateurs de la littérature, sont bien plus

⁹⁸ Et cela même si, comme Kafka par exemple l'a écrit dans *Josephine, die Sangerin*, il y a à même cet isolement le fourmillement sensible de « la foule innombrable des héros de notre peuple » : Franz Kafka, « Joséphine la Cantatrice ou le Peuple des souris », in *Le verdict et autres récits*, traduit de l'allemand par Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, Le Livre de Poche, 2010, p. 255. Car c'est la mémoire de *quelque chose*, en effet, ce que Deleuze appelle le « peuple qui manque ».

importants que les écrivains, c'est-à-dire ses « acteurs »⁹⁹. Et l'espèce la plus rare de l'esthétique, mais aussi celle qui seulement peut la faire vivre, c'est bien ce *common reader* dont parle Virginia Woolf : le spectateur non professionnel¹⁰⁰. Sans lecteur commun, il n'y a pas de livre ; sans spectateur commun, il n'y a pas d'œuvre. Et écrire, faire œuvre, cela consiste d'abord à contempler le monde sensible, à endurer la patience esthétique.

Arendt et Rancière

Mais toujours il y a *déjà eu* de l'œuvre chez Rancière : voilà la difficulté, et le différend le plus profond avec Arendt. La lettre erre du début. Ce sont les maîtres qui fondent les cités, pour Rancière. Mais ce qui demeure, la part d'égalité qui demeure, ce sont les poètes qui le fondent. Ce sont les poètes les fondateurs de la démocratie, du pouvoir du peuple : la politique démocratique et ses sujets collectifs tirent leur force de la demeure des poètes, de l'isolement de l'artiste, de l'isolement du communiste. Et les aventures de cette pluralité ouvrière de *La nuit des prolétaires* n'ont pu être écrites et donc perçues qu'à travers *Les Vagues* de Woolf. La pluralité ouvrière, elle prend donc ses pouvoirs de la schizophrénie sensible de l'isolement de l'artiste. C'est l'œuvre d'art, et non pas l'écoute, qui fait que cela tienne dans sa présence, que cette pluralité ouvrière *ne représente* non plus personne.

Le démocrate, ainsi, pour Rancière, c'est l'animal littéraire : celui qui par sa façon de mettre en scène à même le-monde la parole muette de l'œuvre qui a altéré sensiblement quelque chose à même le monde, une mise en scène qui est indiscernable du fait lui-même de contempler sensiblement, de déployer une patience esthétique, prend le relais dans la spirale de l'émancipation, en commençant une aventure intellectuelle qui n'appartient qu'à lui, et de même un trajet inédit dans le monde sensible, qui fera peut-être encore œuvre à son tour. Et la politique démocratique, dans ses scènes de conflit sensible à même la mécontente d'une même parole, c'est le sujet politique collectif qui ne prend pas part à la lumière publique, qui habite le côté sombre du partage de sensible, et qui interprète autrement l'œuvre d'une solitude, législateur, écrivain, artiste, en donnant lumière à cette part d'ombre, en montrant que cette part d'ombre est aussi un monde.

Chez Rancière, on n'a donc de prise sur le-monde qu'à travers l'œuvre : mais c'est une prise sensible, c'est-à-dire une prise qui isole, celle du communisme sensible qu'est

⁹⁹ Voir : Prologue à la première édition, 1935 : Jorge Luis Borges, *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 7-8.

¹⁰⁰ Voir notamment l'article « How should one read a book ? », in Virginia Woolf, *The common reader*, vol.II, London, Vintage Random House, 2003, pp. 258-270.

l'esthétique. Et cela même si, comme l'a dit encore Arendt, l'œuvre d'art ou l'œuvre de pensée est l'objet le plus du-monde qui soit, la chose dont l'être coïncide complètement avec l'apparaître (CHM, 223). Et cela même, si comme encore l'a écrit Arendt, l'artiste reste le seul véritable ouvrier dans une société d'employés, et donc le seul communiste (CHM, 177).

Agir, ainsi, chez Rancière, c'est agir en spectateur, fondamentalement : l'œuvre a déjà été écrite, la lettre, c'est-à-dire la parole muette, erre depuis toujours. Et en effet, comme Rancière l'a écrit, la politique est la sœur du théâtre. Mais tout dépend de la façon dont on entendra le rapport entre ce frère et cette sœur.

Car en fait, par sa métaphysique littéraire, Rancière accorde sa part à Platon, et donc à la philosophie politique, à la politique des philosophes. Seulement, il le fait à contre-poil : c'est pourquoi, dans un colloque autour de son œuvre, on a pu appeler son inscription critique dans la tradition philosophique avec le terme de contre-philosophie¹⁰¹. La méthode ranciérienne ressemble en un point à celle d'Arendt : lui aussi, il pense par distinctions¹⁰². Ainsi, par exemple, aucune dialectique ne fait que la police se transforme en politique ou inversement : chacune a ses propres principes et ses propres lois, ce sont des logiques hétérogènes d'effectuation, et en combat réciproque. Et en effet, par cette façon de partir du Deux, d'établir des lignes de partage, sa pensée est politique, et c'est pourquoi les philosophes du concept, ceux qui ne veulent qu'un seul séjour, ils ne l'aiment pas trop non plus. Et non plus d'ailleurs ceux pour qui la lettre ne doit jamais sortir des livres, c'est-à-dire les disciples de Derrida, même pas en tant que parole muette ; une lettre qui n'appelle que des lectures et des écritures à même les livres, jamais des interprétations à même le-monde.

Mais ces distinctions de Rancière, elles n'opèrent pas dans l'intempérie plurielle où Arendt a voulu situer la pensée. Elles ne partent pas de l'assemblée : elles partent d'un présent interprétatif qui a rendu indistinct quelque moment distinct, un présent qui ne cesse de brouiller la distinction politique, de produire quelque indistinction éthique. Ce sont des distinctions critiques, on peut dire, et non pas positives : elles prétendent éclaircir les enjeux de tel événement politique, telle catégorie esthétique dominante, etc. On peut le dire ainsi : lorsque les spécialistes ou les savants officiels se rallient autour de quelque mot d'ordre qui résume une interprétation du sens du monde, lorsqu'ils sont prêts à faire que le sens recouvre le sens et donc ils sont prêts au consensus, vient-il Rancière et tranche, sépare. Et il tranche, sépare, en faveur justement des non spécialistes de la pensée, en faveur de la politique, et

¹⁰¹ Voir l'explication de Rancière lui-même dans la conférence de clôture de ce colloque, « La méthode de l'égalité » in *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cérisy - Horlieu éditions (Bourg en Bresse), 2006.

¹⁰² Jacques Rancière, « L'usage des distinctions », *Failles*, n° 2, printemps 2006.

donc de la dissensualité possible : de là peut-être son goût pour les concepts les moins techniques, pour les mots les plus communs, littérature, esthétique, cinéma, démocratie.

On ne prétend pas ici donner un aperçu complet de la façon de penser de Rancière, qui est beaucoup plus complexe que cela, en ce qu'il construit aussi par exemple des différents régimes de pensée autour de l'art, et bien d'autres choses encore. Mais cette façon de trancher d'une façon critique, cette pratique contre-philosophique, nous permet peut-être d'entendre son inscription non seulement dans la philosophie, mais aussi dans la philosophie politique, dans la tradition de la politique des philosophes.

Car en fait, la lettre errante, la parole muette, cela vient de Platon, bien entendu. C'est Platon qui a composé la scène qui oppose la bonne parole, la parole du maître, qui s'adresse seulement à ceux qui sont là, aux disciples, aux amis, aux camarades, en créant un lien vivant de transmission, et qui demande donc une écoute ou une attention au présent, et produit de même une mémoire vivante, à la parole muette, celle qui roule partout, qui parle à n'importe qui, qui ne répond pas lorsqu'on lui pose des questions, et donc qui oublie son origine et brise la lignée de la transmission et se prête à d'autres usages. Cette dernière, la parole muette, elle serait l'origine de la démocratie : l'origine de ce qui n'a pas d'origine, l'origine de ce qui coupe avec l'origine. C'est cela que Rancière appelle, dans un autre livre, et en étudiant une scène bien différente, un autre temps, d'autres personnages, la révolution de la paperasse¹⁰³. L'histoire du livre, l'histoire de l'écriture, est celle de la démocratie : l'histoire, comme le dit Rancière, d'une certaine imprésence.

Malgré cette opposition platonicienne entre la bonne parole et la mauvaise parole, entre la parole vivante qui ne s'adresse qu'aux élus et la parole morte qui s'adresse à n'importe qui, en fait Platon est celui, comme on le sait, qui a commencé avec la pratique écrite de la philosophie. Il est celui qui a fait que la sagesse philosophique commence à rouler un peu partout. Car cette scène, Platon la raconte dans un livre. Ainsi, selon Rancière, Platon fait deux choses en même temps : il enlève toute raison à la démocratie et il lui donne ses raisons. Et c'est bien cela ce qui démontre, selon Rancière, que les maîtres d'inégalité, lorsqu'ils sont forcés à expliquer les raisons de l'inégalité, ils ne peuvent que donner raison à l'égalité. L'inégalité a le pouvoir, mais l'égalité a les raisons de ce pouvoir. Et si les pauvres réussissent ceci que les riches leur parlent, même s'ils leur font des leçons d'inégalité, l'égalité trouvera toujours ses raisons *sensibles*, comme dans la scène de l'Aventin chère à Rancière. Rancière, il est un penseur par scènes, là où la raison de l'inégalité entre les uns et

¹⁰³ C'est dans : Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire*, Paris, Seuil, 1942, p. 40 sqq.

les autres, par l'approche esthétique qui met en scène les impossibles à partir de l'œuvre d'une isolation communiste, fait l'aveu sensible d'égalité.

Ainsi, par cette pratique de pensée, il aura sauvé la lutte des classes de l'urgence théorique. La politique démocratique, la seule que Rancière reconnaît, c'est en effet la lutte des classes qui ne mène nulle part hors la démocratie elle-même. La lutte des classes, c'est en effet des scènes de contre-pouvoir. Si la politique démocratique ne mène à aucun avenir radiant, c'est parce qu'elle est justement un contre-pouvoir, et c'est ce contre-pouvoir qui rend possible la politique, c'est-à-dire l'absence de domination toujours précaire. Au-delà de cela, il y a la métapolitique, qui consiste normalement à réaliser le communisme esthétique à même le-monde, c'est-à-dire le marxisme. En-deçà de cela, il y a l'archipolitique, c'est-à-dire la philosophie politique classique, celle où le partage de titres est complet et bien fondé, celle de Platon notamment, et d'Aristote autrement.

Mais ce sauvetage esthétique de la lutte des classes, il signifie non pas seulement que la démocratie ne pourra rien fonder quant au monde, mais aussi, qu'il n'y a peut-être de politique qu'à contre-poil. Malgré qu'il ait été ces derniers temps son plus grand défenseur, il nous semble que selon Rancière, ou plutôt selon la logique de sa pensée, on ne saura pas attendre grande chose de la démocratie, sauf justement qu'elle empêche que tout ne devienne de la domination : ce qui est en effet déjà beaucoup. Mais le seul but de la démocratie, c'est de sauver la part de politique, et tenir l'équilibre instable, entre l'archipolitique et la métapolitique.

Il nous semble que le différend entre Rancière et Arendt se joue autour de Platon, bien plus qu'autour de la lutte des classes, du moins quant aux principes, et non pas seulement quant aux conséquences. La lettre qui erre du début, chez Rancière, pour nouer le différend autour d'une scène, c'est justement le mythe fondateur de la philosophie politique, la caverne. Le spectateur émancipé, il n'est pas celui qui se trouve enchaîné aux ombres de la terre et qui ne saurait être libéré que par le philosophe qui descend de ce ciel dont dépend même l'ordre des ombres de la terre, mais bien celui qui fait un saut hors de cette scène, la regarde dans son ensemble, comme de l'extérieur, et la juge justement en tant que quelque chose qui a sa part d'ombre et sa part de vérité, et qui ne cesse ensuite de brouiller dans ses jeux et performances l'ombre avec la lumière et la lumière avec l'ombre. Cette lettre qui erre, ainsi comprise, est ce qui permet autant l'émancipation intellectuelle que la fabrication de scènes sensibles d'égalité. Et justement, celui qui fait ce saut hors l'image du mythe, c'est le philosophe qui étudie en esthète les aventures des enchaînés. La parole muette, c'est le mythe fondateur de la

philosophie politique justement en tant que mythe, en tant que fable ou œuvre d'art qui erre démocratiquement depuis qu'il a été écrit.

Et là où Platon a raison selon Rancière, et donc là où Rancière appartient encore à la tradition de la philosophie politique, c'est qu'il y a toujours une inégalité de l'ombre et de la lumière, il y a toujours de la lutte des classes dans le sens que Rancière lui donne, et même c'est justement cette inégalité qui rend possible que la lettre erre, et donc que la démocratie existe. Les raisons de l'égalité, elles sont le détour des raisons de l'inégalité. C'est l'ennemi le plus farouche de la démocratie, justement, celui qui lui donne ses raisons, qui fait errer la lettre de la philosophie politique. Le commencement démocratique, il n'a reçu ses titres que de Platon, son ennemi. La haine de la démocratie nous donne les raisons de la démocratie, seulement inversées. Car même Platon sait que sans le titre du hasard, il n'y aurait en politique que des escrocs. Or ce titre, il se doit justement de rester supplémentaire, par rapport aux autres.¹⁰⁴ La démocratie ne saurait pas trouver ses propres raisons, car la parole muette à partir de quoi elle vit, la lettre errante, elle lui a été donnée par son plus grand ennemi, qui a été de même justement le premier des philosophes qui ont écrit, et le premier des communistes, en inventant la philosophie politique afin de nuire à cette même démocratie qui avait condamné à mort son maître.

La politique chez Rancière est ce qui distend l'espace entre une domination et une autre. Le présent de la démocratie, c'est une distorsion de l'avant et de l'après de la domination. Une distension, un présent qui ne vit que de ce qu'il soustrait à la double présence de l'origine et du destin : entre la domination normale ou « naturelle », la domination silencieuse si on veut, le train-train de l'oppression de ceux qui ne sont personne, de ceux qui sont les pauvres et les ignorants, et en tant que tels qui n'apparaissent pas et donc qui ne comptent en rien pour les puissants de ce monde, et la domination plus spectaculaire et qui fait beaucoup de bruit, la domination totale : la domination qui atteint ceux qui sont savants et riches. La politique est dans ce sens précis que lui donne Rancière, la lutte des classes. Et la démocratie, avec son titre supplémentaire, est ce qui rend possible la politique, la lutte des classes. Mais le sens de ce titre supplémentaire, le titre du hasard, elle le reçoit de son ennemi, de ce qui a échappé à son ennemi, de ce qui a erré traversant l'histoire depuis son ennemi : voilà sous une forme ramassée la subtilité et la complexité du dispositif politique rancien.

¹⁰⁴ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 47 sqq.

Si on peut nouer le différend principal entre Arendt et Rancière autour de Platon, c'est que dans la lecture arendtienne du mythe de la caverne, du mythe donc qui fonde la philosophie politique occidentale, on peut y déceler un certain nombre d'opérations de la philosophie à l'égard de la politique. Arendt lit encore le récit au niveau du conflit des modes d'existence. Ainsi, la caverne est le mode dont la vie dans la cité apparaît aux yeux du philosophe. Il y a donc d'abord une série de substitutions. Au lieu de la communauté des actes et des paroles, il y a un groupe d'hommes « enchaînés devant l'écran, sans aucune possibilité de faire quelque chose ou de communiquer les uns avec les autres » (PP, 96)*. Au lieu de la lumière publique, il y a l'obscurité de la caverne. Au lieu de l'espace des apparences, il y a les ombres qui dansent dans l'écran. Au lieu des mouvements des corps dans la cité, il y a l'immobilité, la paralysie des habitants de la caverne. C'est ainsi que la vie politique apparaît à la lumière de l'idée, et qu'apparaissent, à l'égard des mouvements de l'âme dans son chemin vers la contemplation de l'intelligible, les agitations de la cité.

Le retournement serait ainsi complet, la vie politique et la vie philosophique seraient décrites selon un non-rapport absolu. À cet égard, on dit d'habitude que le rapport entre une vie et une autre commence lorsque le philosophe qui a contemplé l'idée redescend libérer les enchaînés : c'est la tâche politique et libératrice de celui qui connaît la vérité. La vérité libère, et c'est le devoir de celui qui est devenu libre de libérer les autres. Or selon la lecture d'Arendt, le rapport est installé du début dans la composition de la scène.

Les hommes de la caverne, en d'autres mots, sont décrits en hommes ordinaires, mais aussi dans cette qualité qu'ils partagent avec les philosophes : ils sont représentés par Platon comme des philosophes potentiels, occupés dans l'obscurité et l'ignorance à cela même dont le philosophe se soucie dans la clarté et la connaissance complètes. (PP, 24)**

Ainsi l'essentiel n'est pas que le philosophe décrit les habitants de la cité en enchaînés. C'est qu'il les décrit également en philosophes potentiels. Malgré les retournements et les conversions, le philosophe a dû reconnaître quelque chose de commun entre l'« il me semble » de l'opinion et la lumière de l'idée. Le philosophe ne devient philosophe que par ses retournements à l'égard de l'écran des apparences ; mais c'est dans un a posteriori qui se change en a priori, c'est dans la temporalité de l'après-coup que le non philosophe apparaît en

* « *chained before a screen, without any possibility of doing anything or communicating wht one another.* » (PP, 93) C'est nous qui traduisons.

** « *The cave dwellers, in other words, are depicted as ordinary men, but also in that one quality which they share with philosophers : they are represented by Plato as potential philosophers, occupied in darkness and ignorance with the one thing the philosopher is concerned with in brightness and full knowledge.* » (PP, 93) C'est nous qui traduisons.

philosophe potentiel mais impuissant, aliéné. Celui qui contemple l'idée a donc de même la maîtrise du temps, de l'avant et de l'après. Car c'est dans le temps que l'habitant de la caverne devient philosophe, mais c'est de toute éternité que les hommes ont désir de philosopher. L'allégorie n'est donc pas un simple récit d'illustration de thèmes philosophiques développés plus rigoureusement ailleurs. Elle est le lieu où se réalise une certaine opération de pensée : celle qui fonde la philosophie politique occidentale. Arendt a décrit celle-ci comme l'ensemble de préjugés philosophiques à l'égard de la politique, qui auraient sa base dans l'évaluation qui situe la contemplation, et donc la vie théorique, au-dessus de l'action et de la vie pratique. Loin donc de constituer un discours neutre consacré à la systématisation d'un domaine de l'objectivité, la philosophie politique serait de même animée, comme on a vu, elle-même par une volonté : celle « de trouver les moyens d'une évocation définitive de la politique » (CHM, 285).

Dans le récit de la caverne qui fonde ce discours et cette volonté d'évasion, qui selon Arendt l'habite plus secrètement, la scène de la paralysie des habitants de la caverne, qui eux aussi ont le désir de regarder rien que pour voir, mais ne peuvent, sans se retourner, que demeurer les yeux fixés sur la danse des ombres produites par une lumière artificielle — c'est-à-dire, selon le regard théorique, qu'ils ne sauraient qu'échanger des vues partielles sur la totalité illusoire du monde des apparences —, elle ne fait que cacher un malaise majeur. Le seul acte qui soit à même d'altérer cette situation est celui du retournement à l'égard du monde des apparences, et donc de la libération à l'égard de ce monde : c'est l'action théorique, l'opération de connaissance. Cette opération noue la connaissance et la liberté. L'acte théorique, seul acte possible, consiste ainsi dans la conversion du regard qui apprend l'absence de vérité du monde des apparences. On reconnaît ainsi l'élément principal du discours de la philosophie politique : toute domination a sa cause dans une absence de savoir, dans une ignorance. Et la connaissance est identique à la libération, en ce qu'elle montre le chemin de l'action. Le savoir, c'est une maîtrise, l'ignorance, une servitude. Dans les termes d'Arendt, c'est la vie pratique qui est ainsi subordonnée à la vie théorique.

Mais pour que cet acte théorique apparaisse comme le seul envisageable et le seul désirable, les habitants de la caverne doivent être représentés par le philosophe comme paralysés, contre toute vraisemblance. L'opération qui efface l'action courante des hommes au sein du monde des apparences, pour les emprisonner dans la cave des ténèbres et les fixer à la contemplation de l'écran du faux, est celle qui rend possible le nouage de l'action à la connaissance de la vérité. Une possibilité bien plus inquiétante se trouve ainsi mise de côté : qu'il n'y ait pas de rapport entre l'action et le savoir. Que le rapport entre la pensée et l'action

soit donc beaucoup plus tragique que le rapport dialectique de la connaissance et de la libération. Qu'il y ait des modalités du regard qui ne peuvent se finaliser que dans l'action, et que dans le mode du regard pur qui ne se veut qu'à lui-même, habiterait peut-être le désir de ne pas agir. Dans ce qui dans la naturalité du regard permet d'établir une ligne de continuité entre l'opinion et l'idée, une transition dialectique et une téléologie du temps entre la doxa et l'*eidos*, il y aurait donc peut-être une coupure, une discontinuité.

Si Arendt insiste sur ce conflit au niveau des modes de l'existence, des différences entre la vie politique et la vie philosophique, c'est pour marquer justement l'absence de rapport dialectique entre la pensée et l'action. C'est Aristote qui dans l'*Éthique* sanctionnera la supériorité selon le Bien d'une vie fondée sur le *nous*, le regard théorique, sur celle qui se fonderait dans le *phronesis*, le jugement politique, de la même façon que la santé est supérieure à la guérison.¹⁰⁵ Mais l'opération de pensée en quoi consiste le mythe de la caverne est bien plus retorse, elle touche de même à l'universel. En effet, la philosophie politique, celle dont la question première est « qui gouverne, qui est le plus apte à gouverner ? », bien qu'elle présuppose ainsi la nécessité de la domination, elle l'accompagne de même d'une reconnaissance de l'universalité du désir de savoir. L'homme a par nature le désir de voir, c'est-à-dire qu'il a par nature le désir de savoir, même s'il est de fait dans l'ignorance, ou il commet des erreurs, ou il se forme des illusions. Mais l'objet de son désir lui appartient formellement, par la nature elle-même de son désir : voilà la base de ce que Deleuze appellera l'image classique ou morale de la pensée.¹⁰⁶ La maîtrise théorique est là non seulement pour donner la bonne méthode, le bon chemin des retournements douloureux ou des progrès studieux plus calmes dans les divers stades de la connaissance, mais aussi pour garantir que dans ce chemin, l'habitant de la caverne ne rencontrera jamais l'action, c'est-à-dire la spontanéité. Arendt a montré comment à la liberté de parole et d'action, la philosophie a de même opposée un autre idée de la liberté : la liberté académique. Or cette liberté se doit de rester à l'écart de l'action. Ce n'est donc pas étrange que dans son récit Platon figure la cité comme une sorte d'école.

Dans le récit fondateur de la philosophie politique, on peut tout de même discerner le premier élan d'une fondation de la philosophie en intériorité, qui opérera plus définitivement

¹⁰⁵ Voir les analyses heideggeriens de la *phronesis* et de la *sophia*, dans ce cours sur Platon qui commence par Aristote et qui a été probablement important, comme Jacques Taminiaux l'a montré, pour déterminer l'abord arendtien de la philosophie antique : Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste. Cours de Marbourg, semestre d'hiver 1924-1925*, trad. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001, pp. 53-68.

¹⁰⁶ Voir : Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, *ibid.*, p. 169 sqq.

chez Aristote¹⁰⁷. Mais l'important est que cette fondation, Platon la réalise autant en effaçant de la cité la *praxis* et la *lexis* qu'en leur opposant l'acte théorique comme seul acte possible et désirable de libération selon la dialectique de l'ignorance et de la connaissance. Dans le moment platonicien, la philosophie ne se fonde elle-même qu'en se différenciant de la politique. Dans le récit de la caverne, la philosophie se donne une dramaturgie propre, des espaces et une progression dans le temps, en empruntant à la politique tout en se différenciant d'elle. Afin que quelque chose bouge dans la pensée, le mouvement a dû être arrêté dans la cité. Commence donc selon Arendt la longue histoire de la philosophie politique occidentale, ses multiples théories de gouvernement (les différents « asiles de l'ignorance » (J, 53), selon l'expression de Spinoza, à l'usage du grand nombre dont la tradition fourmille) et son oubli de l'action, de la spontanéité politique. Commence de même « la guerre intestine entre philosophie et sens commun ».

Ce qui importe, de ce point de vue, pour Arendt, c'est d'enquêter ce lieu où le partage entre philosophie et politique n'est pas encore clairement établi, ce lieu où la connaissance ne se sépare pas de l'action. Ainsi sa recherche d'un mode politique de pensée, ainsi sa volonté de décrire en égalité les diverses activités qui configurent la « condition humaine » selon un regard pluriel. Mais aussi, plus profondément, il y a la tentative justement de prendre au sérieux la spontanéité de l'agir. Parce qu'il n'y a d'autre monde que le monde des apparences, l'agir n'est pas ordonné par quelque instance transcendantale, mais il est fondamentalement inchoatif et pour autant *héroïque* : et c'est dans ce sens que son but n'est pas de réaliser l'idée, mais son effet est de commencer quelque chose de neuf. La vérité du monde n'est donc pas illuminée par l'idée ; la vérité *du-monde* est révélée par l'acte, et cela même lorsque l'acte est une opinion. L'homme, ainsi, pour Arendt, il n'est pas un philosophe potentiel, il est plus fondamentalement un acteur potentiel ; et c'est en acteur qu'il rencontre de même la pensée. Mais cela veut dire également que l'homme n'est rien : il est seulement ce qui peut commencer quelque chose de nouveau avec d'autres. Car c'est seulement au pluriel que l'homme peut être *initium*. Et c'est seulement avec d'autres qu'on saura faire de la caverne, non celle de l'ignorance mais celle de la domination, un monde.

Cela signifie de même que le rapport entre politique et théâtre ne se décline pas également chez Arendt et chez Rancière. Agir, pour Arendt, cela ne consiste pas à mettre en scène dans le monde une œuvre déjà écrite. La politique, c'est bien plutôt pour Arendt un

¹⁰⁷ Voir sur cette fondation du discours apophantique, et l'exclusion du « matérialisme sophistique » qu'elle entraîne : Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971* suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011, pp. 3-68.

théâtre inchoatif, une mise en scène dans l'apparence de l'esprit *des hommes*. Si elle a un rapport au théâtre, c'est par ce que la tragédie a représenté : la puissance de l'action d'altérer le rapport entre les hommes et de créer de nouveaux rapports, qui ne cesse de transgresser les limites et les frontières, et donc qui risque toujours l'*hybris* (CHM, 250).

Trois commencements de l'histoire

Ainsi, chez Arendt, du moins sous l'hypothèse de lecture qu'on suit ici, penser la politique signifie faire un pas de plus, ou tenter un autre pas, par rapport au dispositif rancièrien. Cela signifie faire un pas hors la lutte des classes, et faire un pas hors la lettre de la philosophie politique. Si la démocratie peut être quelque chose de plus que ce qui brouille la domination de l'origine et du destin, si elle peut créer son monde autrement qu'en rejouant la lutte des classes dans des scènes de dissensus à même l'intervalle entre le vieux monde et le monde nouveau, c'est qu'elle saurait avoir une « logique » propre, qui serait celle de l'assemblage selon notre hypothèse, et un régime propre de pensée, qui serait la pensée plurielle.

Mais ici, il faut être extrêmement cauteux, si on veut parler sérieusement. Notre hypothèse, c'est en effet que la démocratie a une opérativité propre, mais qui n'est point œuvrante mais agissante, et donc qui ne s'effectue ni en œuvre *finie* d'un seul ni sous la loi éthique de finitude d'un peuple, mais qui s'effectue en cité inachevable, car toujours *active* et apparente, et sous la loi politique de cette pluralité qui est la *loi infinie* de la terre selon Arendt. Ainsi, cette « logique », elle ne l'est pas au sens « philosophique » du mot, *au sens de la lettre*. Sinon, la patience de la démocratie ne serait point la patience de l'action mais la patience de l'œuvre, et ceux qui ont essayé de nous avertir avec tellement d'insistance auraient parlé dans le désert¹⁰⁸, et on ne ferait par impatience ou inattention que contribuer à la croissance du désert ou abandonner cette croissance à elle-même.

En effet, Arendt tente un de ces très dangereux sauts hors l'histoire de la lettre que parfois essayent les philosophes, ces amoureux de l'Archipel. Peut-être, est-ce le fait d'avoir souffert l'expérience de la domination totale qui lui a fait réunir le courage, qui lui a appris à rire, et que lui a appris également que ce rire pouvait devenir sérieux, philosophique.

¹⁰⁸ Voir spécialement l'important livre de Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, où il est aussi question de l'« anti-totalitaire » Arendt : même si, c'est vrai, l'opérativité extrêmement massive de l'histoire heideggérienne de l'oubli de l'être fait qu'on ne puisse pas trop s'arrêter sur les détails, et que parfois la série des noms s'enchaîne extrêmement vite, et qu'il y a en effet des contresens, comme c'est le cas notamment de Schiller dans la suite allemande. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Christian Bourgois, 1988.

L'histoire de la révolution conseilliste n'a été écrite par personne, et elle a été partout vaincue, et elle est restée impensée. Du héros de l'action, Jésus, on n'a que les témoignages des disciples et la fondation de Paul. Du héros de la pensée, Socrate, on n'a également que les témoignages des disciples et la fondation de Platon. *Tout cela jamais n'a été écrit*, mais c'est justement cela qui apparaît aux moments décisifs de la pensée d'Arendt : *tout cela reste infondé*, et on n'y a aucun accès du point de vue du savoir. Les sources d'Arendt, en effet, ne sont pas des « documents », ne sont pas des lettres. Quelque chose pourrait errer depuis le début des temps, qui ne soit pas la lettre ? On entend quelque chose à même le présent des commencements du-monde ? Quelque chose de l'*Erfahrung* s'est transmis hors l'histoire de la lettre ?

L'histoire est une histoire à plusieurs commencements et sans fin, a écrit Arendt. Pour être plus exact, cette histoire inachevable a surtout selon Arendt trois commencements. Il s'agit en effet de trois commencements, deux Anciens, l'un Moderne : un monde nouveau, deux héros anciens. Mais il s'agit de commencements qui n'ont rien écrit à même la *lettre*, ni n'ont rien *fondé* à même le monde. Ainsi, on voit encore que, chez Arendt, prendre le parti des vaincus, cela ne signifie pas le fait de perdre le parti des perdants : c'est prendre le parti de ce qui n'a pas été écrit, de ce qui n'a pas été fondé. C'est, plus profondément, prendre le parti de ceux qui n'ont pas pris parti. C'est prendre le parti, on peut dire, de ce qui a rendu possible même qu'il y ait des partis et donc de la bataille : et de ce dont le bruit de la bataille nous a empêché d'entendre qu'il était autant la condition de possibilité de la bataille elle-même que ce que la fureur de la bataille rendait inaudible. *Ce sont, selon Arendt, ceux qui ont lutté sans prendre parti qui ont été véritablement les vaincus de l'histoire.*

Car ceux qui n'ont pas pris parti, ils ne se sont pas contentés de contempler en tant que dieux oisifs la folie guerrière des hommes. Ils ont travaillé, ils ont œuvré, ils ont agi, ils ont pensé, ils ont voulu, ils ont jugé : ils ont été *les hommes* au pluriel, ils sont ceux qui justement ont été toujours *parmi* les hommes, qui ont été toujours le-monde. Ils ont rendu possible, par leur activité orale de pensée, et c'est donc Socrate l'athénien, que quelque chose comme la philosophie ait été fondée, c'est-à-dire écrite. Et même, ils ont rendu possible l'apparition du parti politique des philosophes, le parti du divin *théoricien* Platon et donc de la philosophie politique, et donc de la liberté académique, et de la possibilité d'existence de ce lieu où pour entrer il faut abandonner la liberté démocratique : celle d'agir, la liberté de ne pas enchaîner. Ou bien mathématicien, ou bien démocrate ; ou bien savoir, ou bien agir : c'est cela qu'a inventé Platon, et qui est encore à l'ordre du jour dans nos universités. Socrate est la *source* de cela : mais il n'a pas pris parti, et même si, on le sait bien, il a énormément lutté, non

seulement sur la place publique contre les sophistes mais aussi dans les guerres. Et c'est pourquoi, il y a aussi l'anti-platonisme, Antisthène, Diogène et le reste des Chiens : ceux qui sont restés fidèles à la *pratique* du maître, mais déjà en combat contre le platonisme, et donc plus dans la *place publique*, mais dans la *rue* contre l'Académie. Socrate a lutté sans prendre parti : et c'est pourquoi son enseignement a profité aussi au propriétaire terrien Xénophon, au comique Aristophane, etc. Et c'est que Socrate n'a pas *choisi* ses « disciples », il n'a pas fait d'examens ni de processus de sélection, il n'a pas choisi ses compagnons à même le-monde, et c'est pourquoi il a été un penseur pluriel, à même l'assemblée, à même l'*ekklesia* : il a parlé à n'importe qui. Parce que c'est bien plutôt ses disciples qui l'ont choisi, ce petit homme qui n'était pas apparemment très beau, par *amour*. Et même le bel aristocrate Platon est tombé amoureux du laid Socrate, comme Nietzsche le lui reproche tellement.

Ils ont rendu possible, par leurs actions en faveur du peuple et donc des pauvres, contre l'alliance des prêtres juifs et le colonialisme romain, et il s'agit donc d'un certain Jésus de Nazareth et sa bande, la fondation du christianisme par Paul de Tarse, d'abord, comme religion politique partisane énormément puissante, à même de commencer un *empire universel* de gouvernement divin du monde, et d'affronter et vaincre le paganisme dans son terrain, dans le terrain politique, en l'absorbant. Et cela justement parce que Paul a réussi à intégrer le platonisme, l'académie, la *séparation* à l'égard de l'espace public où Jésus agissait : l'apostolat divin de l'Eglise, où seulement les élus de dieu entrent. Car Jésus, de même, il n'a pas choisi ses disciples, il n'a pas choisi les amis de sa bande : et c'est pourquoi il a agi en assemblée, en *ekklesia*, et non pas dans l'église, mais partout à ciel ouvert à Jérusalem et aux alentours. Il a agi avec n'importe qui, avec les pêcheurs, avec les pauvres, avec les prêcheurs fous, même avec les prostituées : et c'est pourquoi son agir a été tellement effectif, il ne cessait de créer de l'immortel. Sa seule méthode de sélection politique, comme on le sait, a été à chaque fois un de ces *volo ut sis* qu'Arendt reprend de Duns Scot, la phrase de l'amour public effectif : je te veux au pluriel, tu es désormais mon égal, je veux ton existence politique. Et en effet, selon Arendt, Jésus de Nazareth n'a été qu'un homme politique (CHM, 304-305), *rien de plus*, qui n'avait aucune foi, même pas messianique : et c'est pourquoi il a pu faire des « miracles », c'est-à-dire du neuf, de l'inouï à même le-monde, il a pu commencer quelque chose d'imprévu. Il n'a été le messie, le sauveur, que pour ceux qui l'ont aimé et se sont rassemblés avec lui à même l'action.

Enfin, ils ont rendu possible, et c'est la révolution conseilliste, conseils ouvriers, mais aussi de tout genre, conseils de quartier, conseils de ferme, sociétés populaires, en créant partout des espaces publics de discussion et d'action, que quelque chose de ce qui avait entré

avec les pauvres dans l'apparence aux temps de la Révolution Française ait pu s'organiser en pouvoir public du peuple : et on leur doit qu'encore de nos jours, et même si cela risque de finir si on n'agit pas, ceux qui sont pauvres puissent se soigner s'ils sont malades, s'éduquer comme s'ils étaient fils des savants, et le reste de ce qu'on appelle « services sociaux » : et tout cela également que les riches le font dans leurs lieux privés, ou encore beaucoup mieux, car avec plus de richesse quant au monde. Et c'est que l'origine de ces « services sociaux » est bien politique. Ils n'ont pas été gagnés dans la lutte éternelle de la classe ouvrière contre le capitalisme, dans la lutte éternelle du Bien contre le Mal, de l'être contre le non-être ou du non-être contre l'être : tout cela vient des histoires de Parménide, l'ami de la Déesse. Ils n'ont pas non plus été concédés par quelque gouvernement ami du peuple, ni par la clairvoyance de quelque chef révolutionnaire. Ces services sociaux, ils ont bien leur origine, aussi d'un point de vue *matériel*, dans les réseaux de solidarité ou de résistance des gens qui ont agi en égaux, et notamment au sein du mouvement ouvrier. C'est pourquoi ils font partie de la richesse publique : et c'est pourquoi il ne faudrait jamais, en honneur de ceux qui ont lutté en égaux aux temps des révolutions, laisser que les escrocs capitalistes y mettent la patte, et c'est pourquoi il faut songer un peu à activer la politique, à activer la démocratie, et cesser de dire des facilités abstraites dans le genre « le public c'est l'État », et affiner encore un peu plus l'oreille pour ne plus les écouter au sein de l'*Erfahrung* de la politique.

Ce sont ces conseils aussi qui ont rendu possible le marxisme, et donc le parti « anti-capitaliste » qui existe encore de nos jours même s'il existe peu et qu'il cache son nom : ce parti qui auparavant s'appelait beaucoup plus ouvertement et beaucoup plus fièrement *parti communiste*. C'est aussi l'origine de ce que l'empire économique capitaliste recherche partout à même le monde sous le nom à extension imaginaire de « terrorisme », en terrorisant à même cette recherche le monde entier. On a déjà essayé de montrer l'origine du parti communiste : il a été le produit de l'urgence d'écouter d'un grand savant dénommé Karl Marx. Mais l'origine de cette origine, cela a été en fait les conseils, les assemblées des communistes sans communisme.

Car ce qui se jouait à même cette assemblée d'ouvriers dont Marx fait la description dans les *Manuscrits de 1844*, le détail fondamental de la scène, cela était bien la conversation de ces ouvriers. Mais le dialecticien Marx n'a jamais transcrit cette parole, et *cela n'a jamais été écrit*. Peut-être, n'était-ce pas quelque chose de très différent de ce que l'historien E. P. Thompson transmet d'une autre assemblée des origines du syndicalisme dans son livre *La formation de la classe ouvrière en Angleterre* : « Que le nombre de nos membres soit

illimité »¹⁰⁹. Peut-être, pendant que le mouvement ouvrier a gardé cette illimitation, a-t-il été révolutionnaire. Mais juste après, avec les scissions multiples du parti, qui ont bien affecté également le syndicalisme, on a commencé à admettre de moins en moins de gens, et l'*unionism* s'est changé en *divisionism* : d'un côté les ouvriers, de l'autre les théoriciens ; d'un côté les savants, de l'autre les ignorants ; d'un côté la politique, c'est-à-dire la stratégie partisane, de l'autre côté l'économie, c'est-à-dire le syndicalisme et les grèves ; d'un côté les propriétaires, de l'autre les prolétaires ; d'un côté les anarchistes, de l'autre les communistes, etc. Et de toute façon, au sein du *Parti*, on peut toujours dire que ce sont les capitalistes les coupables de tout cela, de tout ce qui divise de l'intérieur : et cela est vrai, mais cela n'est pas toute la vérité. Parce que le Parti, il naît déjà sous une forme paranoïaque, c'est le complot organisé. Parce que si on se met d'un côté de la scène, on perd déjà du début la lumière publique, et le complot s'installe théoriquement. Lorsque l'Un se divise en Deux dans la théorie, le savoir devient la théorie du complot. Et plus précisément, le complot entre le capitalisme et le communisme, qui est ce qui a peut-être empêché que cette lumière des pauvres qui était apparue aux temps de la Révolution Française ait pu créer son monde.

Révolutions plurielles

Tout cela est très beau et très gentil, on nous dira, c'est la sagesse de l'innocent. Car en fait, en suivant Hannah Arendt, vous prétendez que nous quittons les pays des concepts et la terre grise mais ferme de la science, pour nous mener à cette terre colorée de l'innocence qui a un nom précis : la mythologie. Marx avait fait entrer la politique dans la terre de la science. Vous prétendez qu'on vous suive en compagnie d'Arendt, pour faire entrer la politique dans le pays de la mythologie. Votre prétendue politique en tant qu'expérience, ce n'est qu'un récit mythique, en plus à plusieurs origines, l'un plus beau et plus gentil que l'autre, une sorte de mythologie bricolée, comme celles que Lévi-Strauss étudiait chez les peuples sauvages. C'est peut-être une pensée bonne pour les peuples sauvages, mais pas pour les peuples civilisés : et en plus vous prétendez que cette pensée sauvage nous enseigne l'expérience de la politique, l'expérience de la civilisation, c'est le comble. Vous prétendez de même introduire des nouvelles définitions de la philosophie, avec cet amour de l'archipel. Non, nous n'acceptons pas, nous demeurons philosophes, c'est-à-dire les amis les plus fidèles du savoir. Nous n'allons tenter aucun nouveau saut ni apprendre nul pas nouveau, déjà bien de supposées

¹⁰⁹ Cité par Jacques Rancière, dans *Les Noms de l'histoire*, *ibid.*, p. 185.

philosophes ont essayé en vain de marcher et sauter autrement : on est fatigués de toutes ces danses nouvelles. On reste auprès de notre cher concept, dont on ne peut attendre peut-être grande chose depuis Hegel, mais pas non plus des déceptions. On demeure théoriciens critiques, même si la lutte de classes n'est pas dans son meilleur stade, cette pensée de l'agir, ce n'est qu'une nouvelle mythologie.

On demeure aussi dans le complot, comme vous voulez, on va continuer à interpréter les mouvements du monde selon notre vieille et sûre théorie du complot : vous pouvez garder pour vous votre lumière publique, nous restons dans le parti. Car en fait, votre politique mythologique à couleurs bariolées, cela fait beaucoup penser à ces révolutions à couleurs qu'on connaît tellement bien, et qui aujourd'hui font à nouveau du bruit un peu partout. Ces révolutions à couleurs dont justement *les innocents* pensent qu'elles sont des révolutions populaires, que ce sont les peuples qui les déclenchent. Car on sait bien, nous qui ne nous guidons dans ces choses point avec nos oreilles mais bien avec notre nez, que c'est la main de l'impérialisme qui meut les fils. Le capitalisme, ce n'est pas si bête que ce que vous prétendez, c'est bien malin, du moins autant malin que nous-mêmes, c'est un ennemi digne, et c'est pourquoi on a tellement de mal à le vaincre.

Vous pouvez rire autant que vous voudrez de leurs théories du domino et de nos théories du complot, mais la guerre est bien sérieuse. Car en fait, avec vos escroqueries et vos clowns, vous innocentiez aussi le capitalisme. Et qu'est-ce que la politique mythologique d'Arendt, si ce n'est un récit bricolé apte à rendre tout le monde innocent, apte à innocenter l'Occident entier ? Et bien, on reste avec notre première idée, elle était juste. Dans tout ce qu'a écrit Hannah Arendt, ne parle que l'impérialisme. La seule révolution, c'est la révolution en blanc et noir : la révolution rouge. Il n'y a que des partis, le parti des riches et le parti des pauvres. Pour nous, nous sommes les bons, ils sont les méchants. Pour eux, ils sont les bons, nous sommes les méchants. Il n'y pas d'innocents ici, car c'est la guerre, et dans la guerre tous sont coupables.

En plus, avec cette mythologie colorée arendtienne, vous faites une mince faveur à ce peuple dont vous semblez pourtant vous soucier. Car le rouge, ce n'est pas une couleur comme les autres. Non plus le noir de l'anarchie. Le peuple est noir ou rouge, il n'est pas orange, jaune ou vert. Et il est surtout rouge, comme vous le savez très bien. Le peuple, c'est bien le prolétariat : c'est le sang qui donne de la vie à la machine capitaliste. C'est le peuple qui a été massacré en 1871, et tellement de fois encore. On doit garder le rouge, sinon toutes ces morts auraient été vaines. On ne peut pas oublier ces morts, ni qui est notre ennemi. Même dans votre pays, ce peuple a perdu une guerre civile extrêmement sanglante, vous avez

même perdu dans cette guerre votre chère république petite-bourgeoise et vos si chers poètes qui vous tiennent tellement à cœur. Et vous savez bien que ce sont les vainqueurs de cette guerre civile qui sont encore aujourd'hui aux postes de commandement.

Comment pouvez-vous supporter d'écrire que le passé repose en béatitude ? Le partisan dyscole Benjamin, il n'a tout de même pas oublié cela, il n'a pas oublié ce rouge. Il a été fidèle au rouge, contrairement à Arendt, et c'est pourquoi il n'a pas quitté l'Europe pour se vendre à l'impérialisme et écrire toutes ces méchancetés arendtiennes : et il a payé avec sa mort. C'est lui qui a raison, et non Arendt. Le mouvement ouvrier, c'est-à-dire le prolétariat et non point le conseillisme petit-bourgeois, il n'a pas été vaincu parce que ces chefs auraient détourné ce mouvement vers des revendications économiques. Et d'abord parce que ce mouvement ne pouvait avoir d'autres revendications qu'économiques, et parce qu'il n'y a d'autre révolution que la révolution économique. La politique, cela se fait aux usines, qui existent bel et bien comme vous le savez, même si l'empire les cache. Sans redistribuer, ou mieux, détruire l'ordre de la propriété, toute révolution c'est une blague, et vous le savez bien. Comme Benjamin l'a écrit, le mouvement ouvrier n'est qu'une haine essentielle : la haine pour le vieux monde. Et cela se voit dans ce que vous écrivez, vous partagez cette haine. Seulement le rire arendtien vous le fait oublier, vous êtes sous l'ensorcellement de ce rire.

Benjamin l'a écrit : là où le mouvement ouvrier a été vaincu, c'est lorsque ses chefs lui ont fait oublier cette haine.¹¹⁰ Il a été vaincu lorsque ses chefs l'ont détourné de cette haine, cette haine qui n'était composée que de tous ces morts du passé, de toutes ces vies de ceux qui n'ont pas compté dans l'histoire de l'Occident mais qui l'ont rendu possible à même leur sueur et leur sang, à même leur travail. C'est eux les innocents, et non pas Socrate, Jésus ou le conseillisme : cela ce ne sont que des histoires pour endormir les enfants, c'est débile que vous écoutiez cela. Il y aura toujours ceux qui ne parleront pas, mais ils participeront avec leur sueur et leur sang, et c'est eux les innocents, et on leur devra toujours tout, et d'abord de tenir au rouge : l'égalité ce n'est encore qu'un beau rêve. Le mouvement ouvrier a été vaincu par la social-démocratie, comme Benjamin l'a écrit, lorsque ses chefs l'ont convaincu qu'il ne fallait plus regarder vers le passé mais vers l'avenir. Ce qui a manqué au mouvement ouvrier, c'est des chefs qui tiennent jusqu'au bout à cette haine, qui sachent détecter cette haine et la pousser jusqu'au but contre le capital : et même avec toute la violence du monde. Sinon, tout sera faux. Il lui a manqué des Blanqui, des Sorel, des Lénine, des Durruti ; même des Luxembourg, pour vous faire plaisir. C'est eux qui ont été fidèles au mouvement ouvrier,

¹¹⁰ « Sur le concept d'histoire », traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, revu par Rainer Rochlitz, in : Walter Benjamin, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 437-438 (thèse XII).

c'est eux les messies. Si le mouvement ouvrier a été vaincu, c'est à cause de Bernstein, Kautsky et le reste : c'est eux les escrocs.

Ainsi, c'est Benjamin qui a raison contre Arendt. Le mouvement ouvrier a été vaincu par la social-démocratie. C'est encore Mario Tronti qui a raison, de même : c'est la démocratie qui a vaincu le mouvement ouvrier¹¹¹. Et d'abord, justement toutes ces révolutions colorées, ces révolutions plurielles. Et d'abord, cette révolution demi-rouge demi-colorée : Mai 68, qui a presque fini par faire du rouge une couleur comme les autres, avec ses barricades symboliques et son absence de sang. Tronti a bien vu qu'Arendt avait aussi sa part de raison. Car c'est la démocratie et les démocrates les plus grands ennemis en vérité du parti, encore plus que le capitalisme, car ils sont aussi un ennemi intérieur. Mais du moins, Rancière, il sauve la lutte des classes, il tient à 68. Quant à vous, en suivant Arendt, vous pariez le tout sur la démocratie. Eh bien, vous ne pouvez que perdre le rouge, le fil rouge de l'histoire : vous n'êtes qu'un mythologue avec votre écoute imaginaire.

D'accord, on répondra à notre contradicteur, mais vous oubliez un détail. C'est Arendt qui a sauvé les thèses *Sur le concept d'histoire*, c'est grâce à elle que nous pouvons les lire. Précisément Arendt, qui n'était pas communiste, qui n'était pas socialiste. Car Arendt, elle a lutté sans prendre parti.

Or ce contradicteur a raison sur un point. Il nous faut examiner encore une question, avant de continuer à suivre Arendt. Car il se peut que le complot ne soit point imaginaire, mais bien réel. Que ce complot tienne sur la lutte économico-politique réelle, la lutte des classes. Arendt situe quelque part la lutte des classes ? Sa pensée politique n'est pas une dénégaration systématique de la lutte des classes, sinon de la guerre civile ?

¹¹¹ Voir la première des « Thèses sur Benjamin » in : Mario Tronti, *La politique au crépuscule*, traduit de l'italien par Michel Valensi, Paris, L'Éclat, 2000.

CHAPITRE 3 — Divisions et asymétries

3.1 Mémoire hors fil

L'un se divise en deux

La lutte des classes, cela renvoie autant à une certaine division de la communauté politique qu'à un affrontement, plus ou moins réglé : l'Un se divise en Deux. Plus précisément, la lutte des classes, cela renvoie à la division de la communauté en le parti des riches et le parti des pauvres. Pour parler marxien, c'est le parti du capitalisme et donc des propriétaires et celui du communisme et donc des prolétaires. Le marxisme, selon ce qu'on a essayé de montrer, cela n'est pas seulement donc la théorie de l'urgence révolutionnaire, la science de l'histoire matérielle, la découverte du « continent-histoire ». C'est, aussi, avec l'institution du parti et de son manifeste, ce qui a fait que *l'un se divise en deux au sein de la théorie elle-même*. D'un point de vue théorique, donc, et non pas scientifique ou économique, le marxisme est donc ce qui a rendu possible ce qu'Adorno et Horkheimer ont appelé « théorie critique » par opposition à la « théorie traditionnelle ».

Selon la logique de la pensée d'Arendt, cela ne peut organiser l'intellectualité que sous la forme d'un complot, et donc aussi l'entente de la politique. Le d'une part et d'autre part dans la théorie, cela ne peut signifier que la perte de la lumière publique dans une part et dans l'autre. Un théoricien critique dirait peut-être que cette lumière publique ne saurait qu'être déjà d'une part au sein de la division, une idéologie d'une part de la division : et en effet, en tant que théoricien critique, on ne saurait pas dire une autre chose. Mais on espère qu'à ce point on aura déjà compris que la lumière publique, la lumière de l'*Öffentlichkeit* arendtienne, elle n'existe pas sans de la politique en acte. En effet, la pluralité arendtienne est une pluralité *agissante*, et c'est pourquoi sa pensée politique n'a rien à voir ni avec les théories de l'être-ensemble ou l'être-avec, ni non plus avec les théories de l'action communicationnelle à la Habermas : qui ne font que présupposer sans le nommer l'État de type hobbesien comme ce qui rend possible l'effectuation de ces communautés, et c'est pourquoi elles sont consensuelles ou éthiques. Ces théories, en effet, ne connaissent rien de l'action, et donc manquent tout à fait le sens de la politique en tant qu'*Erfahrung*.

S'il y a quelque anachronisme chez Arendt, ou bien plutôt de l'intempestif, c'est que dans sa pensée de l'agir il y a une sorte de rupture de contrat implicite qui lie dans les temps modernes presque l'ensemble des théoriciens de la communauté à la conception de l'État par

Hobbes. C'est pourquoi, la violence devient là une question extrêmement délicate : chez Arendt, *on est dans l'intempérie*, et cela n'est pas une métaphore ; non pas seulement lorsque nous pensons, mais aussi lorsque nous agissons. Et dans l'intempérie politique, pour le dire très simplement, ceux qui agissent rencontrent d'habitude la police. Et ceci, on l'a déjà nommé, non pas par criminalité, mais par la capacité de l'action de produire du neuf, qui fait que souvent l'action transgresse les limites et les frontières. Et même si ces limites et ces frontières ne sont pas forcément des lois explicites, mais bien aussi des normes. Car l'intempérie, c'est en effet *le danger*, c'est là où les corps apparaissent en s'exposant ainsi au danger du-monde.

Quant à la lutte des classes, Mario Tronti, dans l'essai qu'on a déjà nommé, souligne son rôle civilisateur dans les temps modernes grâce au marxisme.¹¹² En effet, l'un qui se divise en deux dans la théorie, le complot stratégique organisé dans la pratique, il est censé donner une certaine stabilité au conflit social : du moins lorsque cela a été équilibré. En effet, le monde, pendant un certain temps, s'est divisé en deux : il y avait d'une part et d'autre part, il y avait des États capitalistes et des États socialistes. Le parti institué par Marx, et tout ce qui à partir de là a suivi sa route, a réussi à faire cela. Mais c'est vrai que le devenir de la Révolution d'Octobre, selon Arendt elle-même « le grand espoir du XXe siècle » (JP, XI, 3)*, a fini par ronger le cœur même de cette sorte d'utopie de stabilisation étatique du conflit à un niveau mondial. C'est pourquoi même s'il y a bien encore des États socialistes ou communistes à côté de la domination capitaliste, il manque le fondamental : le rôle civilisateur. Et que la lutte des classes ne soit pas dans son meilleur stade, découle évidemment de cela.

Selon la conception de l'histoire d'Arendt, qui ne voit pas dans l'événement une plénitude des temps mais plutôt la cristallisation de plusieurs éléments qui commence quelque chose (JP, V, 5), ce qui est apparu avec les régimes totalitaires n'a aucune raison de ne pas se répéter. Notamment, on pourrait très bien affirmer, quant à cette idée des régimes totalitaires de remplacer le réel du déroulement des événements par une sorte de fable aristotélicienne, une fiction vraisemblable qu'on essaierait après, par tous les moyens de la violence, de faire coïncider avec la réalité, que cela a été très bien appris par les stratèges des États capitalistes,

¹¹² « C'est la lutte de classe qui, la première, traduit la guerre en politique. Pendant tout le dix-neuvième siècle, elle a eu la même fonction civilisatrice de la guerre qu'avait eu au cours des deux siècles précédents le *jus publicum europeanum*. » Mario Tronti, *Politique au crépuscule*, *ibid.*, « Grand vingtième siècle ».

* « *Darum war die Oktober-Revolution die grosse Hoffnung des 20.* » (D, XI, 3) Comme on peut voir par la suite de ce fragment, Octobre n'a pas été seulement pour Arendt le grand espoir du XXe siècle, mais aussi le grand espoir de toute une tradition, celle de la philosophie politique, qui a connu donc dans la domination totalitaire, selon Arendt, l'échec définitif de ses propos.

avec par exemple leur menace terroriste qui sert à justifier n'importe quoi. Et c'est que, comme Arendt a essayé toujours de montrer, le réel est très peu logique, en ce qu'il est le produit d'actions : et c'est seulement en nuisant à la capacité d'agir des gens qu'on saura le rendre logique, et c'est cela en effet que font d'habitude les États. Une histoire ne semble « logique » que lorsqu'elle a fini, en effet, et peut alors donner lieu à un récit. Mais l'histoire, l'histoire du-monde, elle est inachevable, et c'est pourquoi elle est impossible à raconter, encore moins à prévoir.

Toutefois, ça ne nous intéresse pas ici particulièrement de détecter des éléments totalitaires à l'œuvre ici et là à même le présent de notre monde, mais de saisir la place du conflit, de la lutte, dans la pensée politique d'Arendt. Arendt a lutté en effet dans sa pratique de pensée contre le communisme d'État, et donc contre les partisans du communisme d'État, c'est-à-dire contre le « marxisme ». On a essayé déjà de montrer que le communisme d'État c'est un non sens, car le seul communisme qui saurait exister à même le-monde c'est l'esthétique : c'est pourquoi on pourrait appeler ces États communistes plutôt des États à l'idéologie communiste, ou plutôt des États du communisme des capitalistes, comme on le voudra. Car l'important est de saisir comment elle a lutté contre cela, et non pas les noms.

Une remarque de son *Journal de Pensée* est à cet égard éclairante :

à propos de e) (Idéologies) : ce sont toujours des fictions. Il est vrai que Staline et Hitler ont agi sur la base d'une fiction, mais pour autant le contraire n'est pas moins fictif. La manière de s'opposer à la fiction consiste à insister sur la réalité. Contre le communisme mondial — non pas l'anticommunisme mais la destruction de la fiction. En d'autres termes : montrer qu'il ne s'agit pas de communisme, mais de *criminalité* — *Verbrecherstaat*. (JP, XXV, 5)*

Ainsi, selon Arendt, le contraire de la fiction ce n'est pas la fiction contraire. Le contraire du communisme d'État ce n'est pas l'anticommunisme d'État, comme les Américains l'ont toujours cru¹¹³. La fiction russe ou chinoise ne donne pas raison à la fiction nord-américaine, ni l'inverse. Lutter contre le communisme d'État, cela ne veut pas dire

* « ad e) (Ideologies) : These are always fictions. True, Stalin or Hitler acted on a fiction, this does not make the opposite non-fiction. The way to oppose the fiction is to insist on reality. Against World Communism — not anti-Communist but destruction of the fiction. In other words : Show that is not Communism but Criminality — *Verbrecherstaat*. » (JP, XXV, 5) Traduction française modifiée.

¹¹³ Et non pas seulement les stratégies des États, mais bien l'ensemble des intellectuels « organiques » du capitalisme, qui existent bel et bien comme on le sait. Pour ne nommer qu'un cas spécialement délirant qui n'est pourtant en rien extraordinaire, il y a justement Jaspers dans son livre de 1958 *La bombe atomique et l'avenir de l'homme : conscience politique de notre temps*. Comme l'analyse Blanchot dans son texte « L'apocalypse déçoit », inclus dans *L'amitié* (Paris, Gallimard, 1971), l'obsession anti-communiste de Jaspers arrive à lui faire conclure que la destruction de l'espèce humaine et de la planète par la bombe atomique, cela serait en effet quelque chose de très grave et de très malheureux, mais cela serait encore bien pire le triomphe mondial du communisme, qui est ce qu'inquiète vraiment Jaspers dans son livre.

prendre le parti de l'anti-communisme. C'est tenir à la réalité, et c'est détruire la fiction. Sous ces fictions organisées, il n'y a que des criminels : si on détruit la fiction, on retrouve le petit escroc.

Cela veut dire donc aussi que le complot organisé comme solution civilisatrice à la lutte des classes ne saurait donner lieu qu'à une double fiction, qu'à une division fictive du monde, à une double fable. L'un qui se divise en deux théoriquement, c'est l'un qui se divise en deux fictivement en ce qui concerne le-monde. C'est en effet quelque chose comme un double théâtre, un théâtre d'une part, un théâtre d'autre part. Guy Debord a appelé cela le spectaculaire concentré et le spectaculaire diffus. Mais le contraire du spectaculaire, cela n'est pas le théâtre communiste des situations, la vie devenue un théâtre de situations. Et le parcours de Debord, qui après la chute du mur a cru opportun d'introduire des *Commentaires* à ce livre de la vérité qu'était *La société du spectacle* où l'on ne saurait changer une seule virgule, nous dit aussi la vérité du complot et plus largement de cette utopie de stabilisation du conflit. Avec la chute du mur, le spectacle concentré et le spectacle diffus se réunissent pour donner le spectaculaire intégré, ou le-monde lui-même devenu un complot, le Vrai n'étant qu'un moment du Faux : un monde qui ne comploté sans cesse désormais que contre Debord lui-même, son seul théoricien et son unique négation vivante.¹¹⁴

Vérité de fait

Le contraire de la fiction, ce n'est donc pas la fiction contraire, c'est en effet la *vérité*. Mais la vérité, elle est très faible, la vérité est muette, elle n'est pas logique, elle est ce qu'Arendt appelle la *vérité de fait*.¹¹⁵ Cela ne renvoie pour autant pas à quelque concept empiriste de la vérité : car dans l'empirisme, l'approche sensualiste du réel dissout toute notion de la vérité, il n'y a que des perceptions, l'une égale à l'autre, il n'y a aucun réel, aucun monde, aucune matérialité, aucune résistance réelle. Et c'est pourquoi, l'empirisme, dans ses variantes les plus plates, c'est la philosophie spontanée des capitalistes, ceux qui ne veulent non plus des matérialités résistantes mais seulement de la matière spéculative. Le mot d'expérience, chez Arendt, il faut le lire en allemand et non pas en anglais : c'est *Erfahrung*. Et c'est plutôt Platon qui a raison quant à la vérité : la vérité, c'est une *vision silencieuse*. Mais cette vision silencieuse qu'est la vérité, elle ne devient un fait et ne s'effectue à même

¹¹⁴ Voir notamment le « Préface à la quatrième édition italienne de *La Société du Spectacle* », 1979 : Guy Debord, *Œuvres*, Paris, Gallimard-Quarto, 2006.

¹¹⁵ Voir son texte : « Vérité et politique » (CC, 289-336).

le-monde que sous la condition de pluralité. Cette vérité de fait, car elle est silencieuse, car elle n'est pas logique, elle demande des témoins pour tenir au-monde. La vérité de fait, la seule vérité qui *existe* en vérité, demande comme l'ensemble de ce qui est du-monde, la présence active de la pluralité.

Ainsi, par exemple, on a ici affirmé qu'il n'y a d'autre pouvoir que le pouvoir du peuple : et il nous semble qu'il s'agit là d'une vérité de fait. Mais justement, « il nous semble », cela dépend d'une expérience, c'est silencieux, ce n'est pas logique, et c'est partiel. Autant qu'on ne fasse pas l'expérience et qu'on le vérifie si c'est le cas, il n'y a pas lieu à croire les témoins. Et c'est qu'en effet, quant aux témoins, on ne saurait avoir que de la *confiance* : mais toujours l'expérience est requise. La confiance, cela ne fait que donner le courage de tenter l'expérience, d'agir à même le-monde, ou même d'imaginer activement le monde de la vérité de fait, et de rechercher des preuves, des documents, etc. : c'est-à-dire, de *vérifier*. Et d'abord, cela peut donner le courage de lire au présent, si on se souvient de quelque chose. Car à même le-monde, il n'y a jamais en effet de sécurité : on est toujours dans le danger. Et être dans le-monde, agir, c'est en effet être dans le danger. C'est pourquoi, à cause de ce danger dans lequel on est en effet, il faut vérifier tout et chaque chose.

Cela arrive d'une façon semblable, il nous semble, pour donner un exemple qui ne relève pas d'Arendt, avec l'affirmation jacotienne de l'égalité des intelligences. C'est une vérité de fait, c'est cela qu'a toujours dit Jacotot, cela est arrivé, cela arrive encore si on refait l'expérience : mais c'est silencieux, ce n'est pas logique. C'est pourquoi des témoins sont requis ; et c'est pourquoi l'égalité des intelligences reste une opinion.¹¹⁶ Car les témoins n'assurent point la vérité de ce fait. Toujours le jugement pluriel est requis, et ce jugement reste toujours partiel même s'il est impartial. La vérité de fait, comme tout ce qui relève de la politique, elle n'est pas-toute dans son effectivité, elle est inachevable. C'est pourquoi elle demande la présence des hommes au pluriel. Et plus il y a des hommes qui témoignent, c'est-à-dire des intervalles énergétiques du-monde, mais aussi qui se parlent, qui font circuler leurs vues partielles à même l'assemblée *des hommes*, plus une vérité a des chances de faire son chemin à même le-monde, de faire du-monde, et de rencontrer d'autres vérités. Ainsi le livre de Rancière constitue une *remémoration*, une mémoire de l'égalité des intelligences, un témoignage précieux de cette vérité de fait. Car ce témoignage s'oppose en effet à une des plus grandes fables qui constituent notre civilisation, celle de l'inégalité des intelligences.

¹¹⁶ En effet, l'égalité des intelligences est un fait d'expérience, qui entraîne une certaine conversion. C'est pourquoi elle ne saurait pas être l'objet d'une déduction : elle n'est qu'une opinion. Mais il s'agit d'une opinion à partir de laquelle on peut réaliser certaines choses, qu'on ne saurait pas réaliser sous la supposition contraire. Elle devient ainsi l'axiome de l'émancipation. Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, *ibid.*, p. 79.

Cette *faiblesse* de la vérité de fait, elle est ce qui rend possible l'emprise sur les esprits de l'ensemble des théories de la conspiration, qui toujours trouvent facilement ses croyants à même le monde. Parce qu'en fait, la conspiration toujours paraît-elle plus sensée que le réel, plus logique que la vérité de fait. La conspiration a le pouvoir d'expliquer, pendant que la vérité de fait ne tolère que le témoignage. La conspiration, elle est aussi bien plus systématique, plus cohérente, elle est susceptible de s'appliquer à d'autres cas, et même de constituer une sorte de méthode prête à subsumer n'importe quel cas. En plus, d'habitude, dans la conspiration, on reproduit le vraisemblable de l'intrigue aristotélicienne : ce sont les grands qui meuvent les fils depuis toujours, ce sont les petits qui souffrent, etc. Ce n'est pas seulement logique, c'est même vraisemblable, beaucoup plus vraisemblable que le réel.

Cette faiblesse de la vérité de fait est de même ce qui rend possible le négationnisme, et l'emprise du négationnisme sur les esprits. Et c'est qu'en fait, Auschwitz repose aussi sur une de ces petites vérités de fait, ces vérités silencieuses, non logiques. C'est pourquoi, toujours, lorsque quelque chose d'une telle magnitude repose sur une simple vérité de fait, on est tentés de recouvrir cette vérité de fait par quelque fable également grandiose et terrible, et c'est cela qui est arrivé avec Auschwitz, et ce contre quoi Arendt a lutté dans son analyse du cas Eichmann. Le procès d'Eichmann, comme le montre Arendt, était déjà préparé comme un scénario apte à démontrer le bien-fondé des intérêts des sionistes : Eichmann n'avait qu'à jouer le rôle qui lui était assigné, qui était déjà préparé pour lui (EJ, 52 sqq.) Il n'y avait pas de procès, seulement une pièce de théâtre, la démonstration du bien fondé d'une fable, de la fable sur laquelle se fonde l'État sioniste. Mais justement, Eichmann ne jouait pas la pièce en comédien de la fable, mais en clown spontané. Et le clown ne cessait de manquer au rôle qui lui était assigné : et par là il ne cessait de rendre fausse la fiction sioniste. Au lieu du grand drame sacré attendu, on avait là une comédie. Cette comédie, elle relève du comique du réel qui détruit la fable. Et c'est justement à Eichmann le clown, parce que sa performance a témoigné en effet de quelque chose de ce qui fut la vérité de fait de l'extermination en détruisant le mythe sioniste, qu'on peut juger à même le-monde. Ce jugement, il porte aussi sur la fable, il nuit aussi à la fable : parce qu'il est *impartial*, c'est-à-dire parce qu'il ne prend pas parti. On ne peut juger, à même le-monde, que le clown, et non pas le mauvais diable ou le bon dieu : c'est pourquoi il importe de détruire les fables. Le mal est en effet banal, et pas du tout grandiose, à même le-monde. Autant pour le bien, à même le-monde.

Car le réel répugne la fiction : et les fictions finissent souvent pas recouvrir d'habitude le réel, et on perd la mémoire de ce qui a eu lieu. La fable, le mythe, *cela détruit Mnémosyne*, et c'est cela l'essentiel, et le plus grave, du point de vue du-monde. On finit par ne rien savoir

des héros ni des commencements du-monde : on finit par ne rien entendre, on perd l'écoute. Et l'on vit en effet très souvent à même des fictions, surtout là où la lumière publique n'abonde pas, dans des sociétés fondées sur des fables comme le sont les nôtres, avec des gouvernements et des groupes de puissance qui conspirent en effet les uns contre les autres selon l'ordre des alliances d'intérêts, chacun avec son mythe, en essayant toujours de faire croire *pratiquement* le mythe à ses gouvernés par les moyens de la violence physique ou psychologique. Mais la raison la plus profonde de cela, de ces usages « politiques » des fables, c'est que d'un point de vue *politique*, le réel de l'intempérie, et la vérité de fait qui seule existe dans l'intempérie, cela provoque bien du malaise.

Car les vérités de fait sont dures à endurer. Avec la vérité de fait, il arrive, comme avec l'opinion, qu'on la ridiculise très souvent. Elle est petite, faible, silencieuse, illogique, elle ne se laisse pas introduire facilement dans un récit ni dans un système, surtout lorsqu'elle est la vision silencieuse de quelque chose de neuf, d'inattendu, et donc de non traditionnel ou de non savant : lorsqu'elle n'a pas d'assises historiques, lorsqu'elle découle de l'acte. Lorsqu'il arrive cela, lorsqu'on découvre une vérité de fait, et surtout lorsque cette vérité de fait contredit quelque grand récit, on ne peut que témoigner partout, que devenir les militants de cette vérité de fait. La politique a ceci de singulier, chez Arendt, qu'elle est un camp où on peut mentir, et donc où on peut ne pas enchaîner avec soi, où on peut établir un rapport non logique ou moral avec soi, car sans cela il n'y pas de possibilité d'accord pluriel. Mais en même temps, c'est justement cette possibilité du mensonge qui crée la possibilité d'une prise sur les vérités de fait.

Car, encore une fois, les vérités de fait sont bien des *vérités*, non pas seulement des *faits*. Ce ne sont pas des vérités empiriques sur la nature qu'on pourrait répéter au laboratoire, elles ont besoin du-monde et de l'apparence, elles sont des événements, elles font partie de l'histoire : *cela a eu lieu*. Ainsi, plus profondément, elles sont l'accroche de l'*Erfahrung*, ce qui lie l'expérience à la Terre. Ces vérités de fait sont des plus habituelles, aussi, elles font partie de ce que Hegel appelait la certitude sensible : « je bois du verre d'eau sur la table, il y a des bruits dans l'autre chambre, il fait beau, bientôt il faudra quitter... » ; et la vérité de tout cela ne pose aucun problème, c'est une affaire de sens commun, de bon sens, et chacun a sa part de bon sens et le bon sens est la chose la mieux partagée au monde, comme Descartes l'a su. Mais là où cela devient extrêmement problématique, c'est lorsqu'on raconte l'histoire qui lie l'une à l'autre ces petites vérités de fait, car du coup on fait de la fiction, on fabrique une fiction et non pas une autre, et donc on perd la vérité de fait, on la recouvre : si on n'est pas attentifs au-monde, si on perd le fil de Mnemosyne.

Et là où cela devient également problématique, c'est lorsqu'on essaie de fonder le bon sens, comme Descartes, avec l'évidence mathématique, car du coup les fous n'ont aucune raison en partage, et la raison se reconnaît justement à ceci qu'elle n'est pas la folie, qu'elle ne peut pas traverser la folie, et donc on tombe dans un cercle philosophique, dans une autre sphère parméniéenne, et on ne fait que chasser les fous du lieu de la raison, comme Foucault l'a analysé.¹¹⁷ Et du coup, Nietzsche, Hölderlin, ils ne sont pas des philosophes, ou ils sont « irrationalistes » et donc des mauvais philosophes. Eh bien, non, peut-on affirmer, ils sont bien et bien des philosophes, et des plus grands de tous, parce qu'ils sont des amoureux de l'archipel. Et c'est que la lumière naturelle ne suffit pas quant à la vérité de fait : il faut la lumière publique, la présence active de la pluralité.

Sens commun

Mais, comment détruire la fiction, comment détruire le complot, si la seule vérité dont on dispose, ce n'est que la vérité de fait ? On peut toujours dire : par le bon sens, par le sens commun. Mais cela ne fait, comme on a vu, que déplacer le problème. On ne passe que d'un concept à un autre, du concept de fiction au concept de sens commun. On peut essayer aussi, plus politiquement, de mener les choses vers l'apparence, de se déplacer à l'assemblée. Car, en effet, là-bas, il y a un sens commun bien vivant, on s'en souvient, extrêmement actif et éclairant quant au-monde, quant à ce qui est parmi nous. Mais comment sortir du déplacement imaginaire ? En plus, même si on accepte, même si on a déjà accepté quelques vérités de fait et on accepte de suivre, si on se souvient de *quelque chose* en effet, comment s'assurer que ce sens est véritablement un sens commun ?

On retombe vite en effet dans le scepticisme. Mais c'est que, à l'apparence, il ne suffit pas de se déplacer d'une façon imaginaire : il faut se déplacer d'une façon *réelle*. Il faut *agir*, et donc il faut voir, entendre, pendant qu'on écrit, pendant qu'on lit. Il faut toujours être attentif, pendant qu'on pense, à ceci qu'il y a aussi du-monde : qu'il y a aussi *les hommes* qui travaillent, œuvrent, agissent, pensent, veulent, jugent. Que pendant qu'on pense, à même ce temps, il y a du-monde, que c'est un temps du-monde, qui vient du-monde, c'est-à-dire qui vient de ce qui a commencé, qui vient des commencements. Car l'immortalité n'est accordée

¹¹⁷ Voir les pages célèbres sur le grand renfermement dans Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 67 sqq. Voir aussi, quant à la portée philosophique de ce type d'analyse, la réponse de Foucault aux critiques de Derrida : « Mon corps, ce papier, ce feu », publié en appendice (II) à partir de l'édition de 1972 de *l'Histoire de la folie* : Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *ibid.*, pp. 583-603.

aux héros que par Mnémosyne, c'est-à-dire que c'est l'action qui constelle la mémoire. Et il faut donc saisir que c'est Mnémosyne qui agit pendant qu'on pense : sinon, en effet, n'agit que le rien, c'est-à-dire la césure du Temps. C'est la condition et la source de la pensée plurielle, celle qui endure la pluralité : *Mnémosyne*.

Et il y a en effet une mélancolie propre à la pensée plurielle, une mélancolie arendtienne, qui n'est pas la mélancolie théorique. C'est la mélancolie de l'*oubli*, lorsque tout cela semble retomber dans l'imaginaire, lorsque le fil de la mémoire semble brisé, et donc l'*Erfahrung* semble perdue. Car si on oublie, on oublie aussi l'extermination : c'est cela l'essentiel. Et presque tout dans notre monde contribue à l'oubli, car il y a en effet quelque chose qui a été brisé quant à l'expérience, comme Benjamin l'a su de même. Selon le mot de René Char cher à Arendt, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament » (CC, 11). C'est le fil de la tradition qui a été brisé, en effet, le fil du *Auctoritas-Traditio-Religio*. Et ce fil est *irréparable*, et c'est la vérité des Révolutions, et son irréversible propre : c'est cela qu'Arendt a toujours essayé de défendre face aux réactionnaires sincères ou intéressés.¹¹⁸ Essayer de le réparer, cela ne saurait faire que contribuer à la croissance du désert, à l'extension du désastre effectif de la politique dont nous souffrons.

C'est pourquoi il faut commencer autrement, c'est notre seule chance selon Arendt : et c'est justement le pari de la pensée plurielle. Car on a toujours oublié *les hommes*, l'homme *et* la femme, on n'a jamais pensé en tant qu'homme parmi les hommes *et* les femmes, ou en tant que femme parmi les femmes *et* les hommes, au sein de l'expérience-du-monde-des-hommes, au sein de l'ouverture de l'agir. Ou plutôt, si on l'a fait, on ne s'en souvient plus. Car peut-être, le fil de la tradition n'était pas si bon que cela, quelque chose n'a pas réussi à se transmettre. *Car quant à ce qui ne fonde pas, quant à ce qui n'écrit pas, ce fil de la tradition n'a provoqué que l'oubli*. Et c'est peut-être, à même l'expérience de la politique, qu'on saura retrouver quelque chose de la mémoire hors fil. C'est en tout cas le *kairòs* de la pensée plurielle, selon Arendt.

Car, en effet, lorsqu'il n'y a plus de fil, il ne reste que *l'écoute*. C'est seulement l'écoute qui saurait nous rattacher à Mnémosyne, qui saura faire que nous nous souvenons de quelques vérités de fait quant au-monde. Mais cela n'est possible qu'au sein de l'expérience de la politique, c'est-à-dire au sein de la patience de l'agir qui est seule aux prises avec le-

¹¹⁸ « Ce serait vraiment malheureux si des dilemmes et des distractions de la culture de masse surgissait une aspiration totalement injustifiée et vaine pour un état de choses qui n'est pas meilleur, mais seulement un peu plus démodée. » (CC, 262) *« It would be unfortunate indeed if out of the dilemmas and distractions of mass culture and mass society there should arise an altogether unwarranted and idle yearning for a state of affairs which is not better but only a bit more old-fashioned. » (BPF, 205)

monde. Car l'écoute assemble celui qui écoute à celui qui agit. L'écoute laisse agir, et elle est le chemin de retour du héros. C'est en effet l'écoute qui est le *sens commun*, là où le sens commun est autre chose qu'un concept. Et c'est de cela dont témoigne la pensée des révolutionnaires, les révolutionnaires tout court et non pas les révolutionnaires de profession, cette pensée tellement *pratique*, le *common sens* de Paine par exemple. Car ils se sont confrontés au *neuf* à même le-monde, à ce qui n'était pas fondé, à ce qui n'était pas écrit : c'est pourquoi ils ont tellement de choses à nous apprendre. Et c'est aussi de cette écoute dont témoigne, étrangement, la *pratique* psychanalytique. C'est peut-être aussi parce que cette pratique n'a cessé de se confronter au neuf, à même le-monde ?

Quoi qu'il en soit de la psychanalyse, l'essentiel est que c'est la parataxe du fil perdu de la tradition *et* de la vérité de fait, celle d'Auschwitz par exemple, mais aussi le fil perdu de la tradition *et* l'égalité des intelligences, ou encore le fil perdu de la tradition *et* le pouvoir du peuple, ou n'importe quelle autre vérité de fait qu'on endure et qui nous permet de demeurer irréconciliés au sein du désert constitué de fictions organisées, ce qui constelle le *kairòs*. Car les vérités de fait, elles sont ce qui rend possible qu'on s'oriente vers les *perles*, là où il n'y a plus de fil. Et les perles, à même le désert, elles sont le *kairòs* de Mnémosyne. *Le fait d'endurer la parataxe du fil brisé de la tradition et de la vérité de fait est ce qui constelle le kairòs de Mnémosyne*. Et c'est là que l'*Erfahrung* peut commencer ou recommencer autrement, et que nous saurions nous orienter à même le désert seulement avec l'oreille, *par mémoire*, que nous saurions nous orienter *par cœur* à même le désert, *à même le désert qui devient le-monde*, selon le sens de l'initiative. Car c'est l'*Erfahrung* de la politique seulement qui saurait changer le désert en monde, si on agit.

Aussi, pour Arendt, et *principalement*, il s'agit de consteller à même la parataxe du présent désertique *et* de la perle le *kairòs* de la mémoire philosophique, celui de la pensée solitaire et de la joie pensive de la solitude. C'est son étude d'Eichmann qui lui a montré cela très fortement, très *pratiquement* : on ne saura jamais le faire sans penser, on a énormément besoin de penser au sein de l'expérience de la politique, et notamment au sein des situations-frontières, aux moments révolutionnaires. Et en ce sens, les philosophes du passé sont tout à fait des maîtres à penser, ce n'est que chez eux qu'on peut apprendre à penser et ce qu'est penser. Mais inversement, l'expérience philosophique, cela ne saurait justement exister désormais, selon Arendt, qu'à condition de politique, à condition d'expérience de la pluralité et donc au sein de la patience de l'action : en tant que pensée plurielle. C'est cela qu'exige selon elle la vérité de fait de la domination totale qui a eu lieu au XXe siècle : l'inégalité absolue de l'homme et de l'homme ne saurait pas exister à même le-

monde, elle ne saurait que mener le-monde vers l'anéantissement. Le-monde ne tolère pas l'Inégal. Et donc *l'Absolu n'est pas*, l'Absolu n'est Rien, le Très-Haut n'est Rien. C'est-à-dire qu'il y a toujours déjà du-monde dans l'absolu, il y a toujours du-monde même lorsqu'on habite la déliaison spéculative : c'est le sens le plus profond de la *pluralité*, le sens *philosophique*. Et c'est cela qu'il ne faut, selon Arendt, jamais plus oublier, quant à la philosophie. Et c'est cela qu'elle a essayé d'investiguer, dans sa recherche d'une pensée expérimentale, et aussi dans sa lecture critique des philosophes. *Si on peut penser encore, après Auschwitz, c'est parce qu'il y a quelqu'un dans l'Absolu* : c'est cela l'essentiel chez Arendt.

Le fil brisé de la tradition *et* la vérité de fait de la domination totale, cela pose donc une exigence, quant à la philosophie.

Dans ce domaine de la pluralité, qui est le domaine *politique*, on doit poser toutes les vieilles questions — qu'est-ce que l'amour, qu'est-ce que l'amitié, qu'est-ce que la solitude, qu'est-ce qu'agir, penser, etc., mais pas l'unique question de la philosophie : qui est l'Homme ?, pas plus que le *Que puis-je savoir, que m'est-il permis d'espérer, que dois-je faire?* (JP, XIII, 2)*

C'est un saut de ce genre qu'Arendt tente d'effectuer, et qu'elle invite à effectuer aux philosophes et à chacun, ce qu'on peut appeler un *saut politique à l'archipel* : un saut, à même l'*Erfahrung* de la politique en acte, et donc de la pluralité, à ce qui n'a pas fondé, à ce qui n'a pas écrit, mais dont on se *souvient* peut-être, et qui peut devenir *présent* à même la surface du monde du point de vue de l'action, à même la présence *des hommes* lorsqu'ils s'assemblent en vue d'agir. Ce saut est concentré par Arendt dans la question : « Pourquoi y a-t-il dans l'absolu quelqu'un plutôt que personne ? C'est là *la* question de la politique. » (JP, XXI, 15)* Car cette question, en effet, ne saurait se la poser qu'un penseur, à même l'activité de penser qui délie de l'agir. Et ce n'est que la pensée plurielle qui peut répondre. La pensée plurielle ce n'est donc pas une philosophie politique ni une théorie révolutionnaire, elle est la patience — la pensée — de la politique de l'archipel.

* « *In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the old questions — what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking, etc., but not the one question of philosophy : Who is Man, nor the Was Kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun ?* » (JP, XIII, 2)

* « *Warum ist überhaupt Jemand and nicht vielmehr Niemand ? Das ist die Frage der Politik.* » (D, XXI, 15)
Traduction française modifiée.

Lien asymétrique de la communauté politique

Par ceci que le seul jalon de l'expérience de la politique ce n'est que la vérité de fait, que c'est seulement la vérité de fait qui saurait nous orienter dans un monde comme le nôtre constitué de fictions organisées, Arendt ne pense pas la politique sous le mode de la division de l'intellectualité. L'essentiel du travail critique de la politique, bien plutôt, chez Arendt, est, à partir des vérités de fait, de détruire les fables, les mythes, lorsqu'ils s'emparent de la politique. Et donc de construire une sphère publique d'intelligence commune non mythique, délivrée de fables, soustraite aux luttes des factions partisans. Une sphère publique de la politique au présent, donc, où la connaissance ne se sépare pas de l'action.

C'est ainsi qu'opère la pensée plurielle. On peut encore renvoyer à la façon dont Platon institue la philosophie politique, pour entendre ce mode d'effectivité. Le retournement de l'âme vers l'intelligible, chez Platon, est ce qui sépare celui qui sait de ceux qui ignorent. Du premier retournement, celui qui ne fait plus partie des enchaînés est celui qui sait également les causes de leur enchaînement. Il est celui qui connaît l'arrière-scène, parce que son point de vue, son « il me semble », n'est plus lié au monde des apparences. Parce que son point de vue n'apparaît nulle part, ne correspond à nulle position du corps, ce point de vue peut être dit une vérité, non une vérité de fait mais une vérité tout court. C'est-à-dire une vérité qui ne correspond pas à l'expérience des hommes, mais qui l'explique dans son ensemble. Mais cette explication, selon Arendt, aura perdu de vue justement la pluralité elle-même : par le fait d'être le produit du moi pensant singulier-universel, elle ne nous parlera que de l'homme. Ainsi le discours philosophique, comme le discours scientifique, pourrait être encore valide, comme le dit souvent Arendt, s'il n'y avait qu'un seul homme sur la terre. C'est pourquoi, quant à la politique, ces modes du discours sont défaillants.

Penser politiquement, à l'inverse, cela signifie de poser qu'il n'y a pas d'au-delà ni d'en-deçà de la pluralité. Mais cela ne veut pas dire que chacun resterait coincé dans son point de vue individuel. Ainsi Arendt a repris parfois l'expression kantienne de « pensée élargie », pour définir le mode politique de pensée (QP, 144). Car il s'agit, en effet, non pas de trouver le point de vue hors l'apparence qui explique l'apparence, mais au contraire d'assembler ce qui reste hors de l'apparence, faire apparaître ce qui n'apparaît pas, mener chaque intervalle de la pluralité vers l'apparence, réunir les points de vue, les « il me semble » qui dévoilent le monde et donc qui permettent de le transformer, qui permettent d'introduire des nouveaux commencements dans la vie collective. C'est cela, circuler avec les autres en pensée, là où il n'y a pas de séparation entre savoir et ignorance, et là où la connaissance ouvre sur l'agir, où

elle ne se sépare pas de là où il y a de pouvoir d'agir. Et les seuls jalons de cette circulation, ce sont pour Arendt les vérités de fait. C'est pourquoi les moments politiques révolutionnaires, ils ne sont pas seulement ceux où il y a plus d'action, il sont de même les moments d'apparition d'une grande lumière collective.

L'action, pour Arendt, elle ne saurait donc être orientée par nulle théorie, par nul parti pris sur ce que l'homme est ou sur ce que l'homme veut, ou par nulle grande vision du monde. Agir, chez Arendt, ce n'est pas prendre parti pour ceci ou pour cela, et la révolution n'est pas pensée par elle selon la scène du grand affrontement. On pourrait dire que cela ne renvoie qu'à une conception républicaine de la politique, où la seule chose qui compte c'est le bien commun. Or, pour Arendt, l'exemple des conseils, des révolutions plurielles, cela prouve que la révolution a beaucoup moins à voir avec la prise de parti qui se radicalise qu'avec la dissolution des partis, avec la perte de sens de la politique au sens partisan et représentatif du terme et la multiplication des espaces d'apparences de discussion et d'action du peuple, qui peuvent devenir de même des organes de gouvernement. Et en effet, la force du conseilisme est son caractère pour ainsi dire transversal ou non assignable directement d'un point de vue idéologique : et il y a eu des soulèvements conseillistes autant dans des pays gouvernés par des oligarchies capitalistes, que dans le pays des tsars, que dans des États gouvernés par des bureaucraties communistes. Ainsi, le modèle de la révolution, pour Arendt, est celui de la république populaire. Chaque fois que dans la modernité l'action populaire ne se laisse orienter que par le sens commun de l'action, que par cette mémoire hors fil de l'expérience des hommes, c'est vers ce genre de monde qu'on s'adresserait, selon Arendt.

Cela ne veut point dire, bien entendu, qu'il n'y ait pas des divisions et des inégalités dans la société. Entre cette minorité qui accumule la richesse collective et cette majorité qui n'a presque rien hors sa vie, l'inégalité est abyssale. Mais l'abord du conflit des classes, chez Arendt, est directement politique et non économique. En fait, pour Arendt, le malheur des opprimés ne consiste pas fondamentalement à ceci qu'ils sont exploités, mais à ceci qu'ils n'apparaissent pas dans la sphère publique, qu'on ne les voit pas, qu'ils sont les invisibles : à ceci que leurs paroles et leurs actes ne comptent en rien dans le monde. C'est pourquoi jamais l'émancipation ne saurait se concevoir d'une façon seulement économique sans mettre en place, et dès au présent de l'organisation, un monde nouveau de la politique. C'est cela qu'on peut apprendre, avec Arendt, des tristes devenir d'Octobre. Car pour ce qui concerne l'émancipation, mieux vaut, selon le mot de Luxembourg qu'Arendt rappelle, une révolution ratée qu'une révolution déformée (VP, 65).

Or il y a une autre raison de la non centralité chez Arendt de la lutte des classes. Car l'essentiel de la lutte des classes, et tout particulièrement dans notre monde qui est celui d'après l'utopie stabilisatrice du conflit, c'est qu'elle a lieu dans une communauté politique dont le lien est une division asymétrique, la division du même et de l'autre dans la société de l'inégalité. C'est pourquoi, comme Foucault l'a dit une fois¹¹⁹, dans l'expression « lutte des classes » ce qui importe justement c'est le mot *lutte*. Le mot « lutte » exprime cela, le lien de la division asymétrique, et c'est pourquoi il peut y avoir de la lutte des classes, c'est-à-dire lien de la division entre les riches et les pauvres, mais aussi de la lutte des sexes, entre les hommes et les femmes, ou de la lutte des « races », entre l'ethnie majoritaire et l'ethnie minoritaire dans un État, etc. La politique en tant que lutte des classes, en tant que guerre sociale civilisée, cela veut donc dire que ce qui fait le lien dans la communauté ce sont ce genre de divisions asymétriques. Cela reste à l'état de lutte pendant que les conflits se règlent d'une façon civilisée, argumentée. Sinon, peuvent éclater des émeutes pas tellement civilisées, là où la raison n'est pas en partage. Et dans l'horizon, il y a, bien entendu, la guerre civile proprement dite, où il n'y a plus de lutte, mais seulement de la guerre : là où le conflit devient tout à fait muet, seulement sanglant.

L'État moderne, en effet, est celui qui est censé garantir la stabilité d'une société fondée sur de tels liens de la division asymétrique. Cet État garde pour lui le monopole des moyens de la violence, et la souveraineté de la décision de les utiliser dans un sens ou un autre. Ainsi, son rôle est d'empêcher la guerre civile, notamment selon son plus grand théoricien, c'est-à-dire Hobbes. Cet État est ainsi surtout censé assurer la sécurité des citoyens, c'est-à-dire des propriétaires de capital financier fondamentalement, là où dans ces États gouverne la bureaucratie capitaliste, comme c'est le cas dans les sociétés qui sont les nôtres¹²⁰. Aussi, il peut assurer la sécurité des propriétaires de cet étrange capital ou

¹¹⁹ « Ce qui me frappe, dans la plupart des textes, sinon de Marx, du moins des marxistes, c'est qu'on passe toujours sous silence (sauf peut-être chez Trotski) ce qu'on entend par lutte quand on parle de lutte des classes. Que veut dire lutte, ici ? » Déclarations de Michel Foucault dans l'entretien « Le jeu de Michel Foucault », 1977, in *Dits et Ecrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.

¹²⁰ Ce devenir actuel, où le monde apparaît de plus en plus ouvertement soumis à la domination « nécessaire » d'une bureaucratie capitaliste internationale, montre, s'il y avait encore des doutes, à quel point l'alternative qui a opposé pendant un temps le libéralisme ou le capitalisme au totalitarisme ou au communisme relève d'une division tout à fait imaginaire des choses de la politique. Le capitalisme, c'est de même le gouvernement de personne ; le communisme d'État, bien plutôt que détruire l'ordre de la propriété, il n'a fait autre chose que mener au bout cette tendance : c'est le capitalisme achevé. Comme Arendt le montre dans une remarque de son *Journal de Pensée* où il s'agit des « trois erreurs fondamentales de Marx dans le domaine économique », la troisième erreur, elle consisterait justement à cela : « Les sociétés d'actions démontrent qu'à l'accumulation ne correspond pas la concentration de la propriété dans les mains d'un seul, mais l'anonymisation dans les mains de plusieurs. Cette forme de propriété dans laquelle plus personne n'est propriétaire de l'entreprise ne signifie pas qu'il n'y ait désormais plus de propriété. Au contraire. Le gouvernement de Personne n'équivaut pas à l'absence de gouvernement — mais à la bureaucratie. La propriété de Personne n'est pas l'absence de propriété, mais une

marchandise qu'est la force de travail, dans les États gouvernés par la bureaucratie communiste ou socialiste : là où, comme le disait Staline, l'être humain est le capital le plus précieux. Et cela peut connaître des variations, comme dans les États keynésiens tellement regrettés de nos jours, ces États du « capitalisme à visage humain », même par ceux qui n'ont pas le courage de regretter en conséquence la Russie révolutionnaire. Mais l'essentiel est que l'État moderne, comme le nomme Arendt, c'est l'« État veilleur de nuit » (JP, XIII, 14)*. Ou, comme le dirait Rancière plus simplement, l'État policier. Le peuple ou la nation est ainsi peut-être reconnue comme souveraine dans ce genre d'États, quant aux intérêts et à la volonté ; mais quant à la violence, c'est bien l'État qui est le souverain. C'est une sorte de partage de la souveraineté qui fonde en effet l'État moderne, entre la nation et le gouvernement.

Ainsi, c'est un État fondamentalement inégalitaire, il ne ferait qu'assurer que le lien de la division asymétrique ne se déchaîne pas en guerre civile. Car selon Hobbes, l'autre nom de l'égalité politique, c'est justement la guerre civile. La guerre civile, c'est le lien armé de la division asymétrique, là où l'État policier ou sécuritaire se dissout, et chaque partie du conflit asymétrique s'empare des moyens de la violence et affronte l'autre. Cet État peut être plus « social » ou moins « social », c'est-à-dire plus favorable aux dépossédés, selon justement l'état de la lutte des classes, selon le moment qui traverse l'organisation du conflit, l'organisation de l'un qui se divise en deux. Il est plus ou moins « anarchique », selon la place qu'y jouent les savants dans les décisions, selon que le capital soit organisé d'une façon plus ou moins « rationnelle », selon le rôle de l'école dans la société, etc. Et il y a en effet plusieurs variations possibles de cette structure de l'État moderne : et lorsqu'il n'est pas un État-nation exactement, comme il arrive avec les États-Unis, et qu'Arendt l'a analysé, plusieurs données s'altèrent. Mais l'essentiel, c'est que son rôle, en détenant le monopole des moyens de la violence, c'est d'assurer que le lien de la division asymétrique, dans ses formes diverses, cela ne se déchaîne pas en guerre civile.

Ce lien de la division asymétrique qui lie la communauté politique dans les États modernes, il est notamment celui des propriétaires et des prolétaires, ou celui des capitalistes

propriété administrée, une propriété sans nom, une propriété collective. Cette forme de propriété est spécifique au développement du capitalisme tardif ; le communisme n'est que la forme la plus radicale de la propriété collective capitaliste. » (JP, XV, 28) * « *Die Aktien-Gesellschaften bewiesen, dass der Akkumulation nicht Konzentrierung von Eigentum in den Händen eines Einzigen entspricht, sondern Anonymisierung in den Händen Vieler. Diese Form des Eigentums, in der niemand mehr Eigentümer des Unternehmens ist, heisst nicht, dass es nun kein Eigentum mehr gibt. In Gegenteil. Die Herrschaft von Niemand ist nicht keine Herrschaft — sondern Bürokratie. Das Eigentum von Niemand ist nicht kein Eigentum, sondern verwaltetes, namenloses Eigentum, Kollektiv-Eigentum. Diese Form des Eigentums ist spezifisch für die spät-kapitalistische Entwicklung ; Kommunismus ist nur die radikalste Form des kapitalistischen Kollektiv-Eigentums.* » (D, XV, 28)

* « *Der Nachtwächter-Staat* » (D, XIII, 14)

et des travailleurs. Mais cette division peut traverser d'autres divisions, comme il arrive d'habitude : ainsi il se peut que les pauvres soient aussi les femmes, et aussi ceux qui appartiennent à une ethnie minoritaire, etc. L'essentiel est que la fonction de l'État moderne est censée être celle d'empêcher que l'asymétrie sociale ne devienne de la guerre civile. Mais aussi, l'essentiel est qu'au sein de ce genre d'États, il y aura toujours de l'asymétrie qui fait du lien, et donc qu'il s'agit d'États inégalitaires non point par accident mais par essence, il s'agit d'États structurellement inégalitaires. C'est pourquoi l'existence d'une chose publique commune a si peu à voir avec la structure de ce genre d'États.

Arendt, comme on l'a dit, rompt en quelque sorte, par l'intempestivité de sa pensée de l'agir, le contrat implicite qui lie presque l'ensemble des théoriciens modernes de la politique à l'État hobbesien. Mais la critique de Hobbes est de même susceptible d'être explicitée. Cette critique opère à plusieurs niveaux. C'est fondamentalement une critique d'une certaine conception du pouvoir, une critique du concept de sécurité, une critique de la raison représentative et un questionnement de la célèbre image hobbesienne de l'état de nature. L'intérêt de cette critique de Hobbes, c'est qu'elle pointe plus largement vers une critique de l'État moderne : ce genre d'État donc où les sujets sont censés échanger leur pouvoir contre de la sécurité.

3. 2 Léviathan veilleur

Action et pouvoir

L'un des éléments les plus difficiles à saisir de la pensée politique d'Arendt, c'est la doctrine du pouvoir. Pour l'approcher, il convient d'abord, comme on a vu au début de cette étude, d'éloigner les représentations habituelles en termes d'oppression, d'accumulation, de délégation, etc. On ne peut pas donner son pouvoir à son *représentant*, dans un contrat d'aliénation total ou partiel. Car il n'y a de pouvoir qu'*au présent*, et au présent pluriel : il n'existe qu'en acte, il n'existe que là où *les hommes* se rassemblent ; et il se perd lorsqu'ils se dispersent. Jamais le pouvoir ne tombe d'« en haut », comme la domination du « destin » ou les ordres du gouvernement : il ne saurait que jaillir de l'espace de l'*entre*, de l'espace intermédiaire entre chacun *et* chacun. Le pouvoir, ce n'est donc que ce qui jaillit entre chacun *et* chacun au sein de la communauté des actes et des paroles : c'est l'éclat de l'*entre*, l'énergie de l'*inter-être*. C'est pourquoi l'expression « prendre le pouvoir » est tellement un non-sens : elle ne signifie en vérité que le fait de s'emparer des moyens de la violence, des moyens de

l'oppression. Comme le dit Arendt, lorsqu'une politique se propose de prendre le pouvoir, le résultat habituel c'est qu'on n'a plus de pouvoir et qu'il ne reste que la violence (JP, XII, 5) : et donc qu'on perd l'expérience de la politique, on devient incapables d'agir.

Arendt pense ainsi le pouvoir comme fondamentalement distinct de la violence. D'un côté, il y a le pouvoir, de l'autre côté, il y a la violence. Le contraire de la violence ce n'est pas la non-violence, c'est le pouvoir. Ainsi, par exemple, Gandhi, selon Arendt, il n'a pas été un stratège de la non-violence, il n'a pas été non plus un prêcheur chrétien de l'impuissance : il est quelqu'un qui comprit que « le pouvoir des masses indiennes devait venir à bout de la violence britannique ». (JP, XII, 5)* Le contraire du pouvoir ce n'est donc pas l'impuissance, c'est la violence. Celui qui est impuissant peut bien avoir de la force (du corps, de l'esprit), comme on a vu, mais il ne peut rien faire quant au pouvoir : c'est-à-dire qu'il ne peut pas actualiser sa force, il ne peut pas *agir*. La violence, de son côté, là où elle règne, elle ne saurait que détruire le pouvoir, sans avoir la capacité de l'engendrer à son tour. Ainsi, le célèbre dicton de Brecht n'est pas exact : là où la violence règne, ce n'est pas la violence qui sauve, mais seulement le pouvoir.¹²¹ La violence, cela ne sert qu'à maintenir les gens dans l'impuissance, de la part de ceux qui possèdent les moyens de la violence. C'est pourquoi, là où il y a véritablement de la contrariété, c'est entre le pouvoir et la violence.

Dans un sens, le pouvoir est identique à l'action : « le pouvoir ne naît et ne consiste que dans l'action ». (JP, XII, 5)** Cela signifie que le pouvoir, ce n'est qu'une activité, qu'une énergie : ainsi, il peut disparaître à tout moment, comme l'action elle-même. Car le pouvoir, ce n'est que capacité d'agir, et là où la capacité d'agir manque, le pouvoir disparaît de même. On peut l'exprimer ainsi : si l'énergie de l'action crée des nouveaux rapports entre les hommes, si elle fait émerger des espaces d'apparence, avec leurs temporalités propres, leur propre mémoire, leurs propres desseins et leur propre historicité, le pouvoir disparaît avec la disparition de ces espaces. Il y a du pouvoir, donc, autant que le-monde créé par l'action dure. C'est pourquoi, comme le dit Arendt, d'habitude les bonnes choses en politique durent peu, mais leurs effets, quant à la capacité d'agir des gens, ils se laissent ressentir pendant longtemps (MV, 212).

* « *die Macht der indischen Massen mit der britischen Gewalt fertig werden würde.* » (D, XII, 5) Traduction française modifiée. (Et d'une façon générale, pour des raisons de précision terminologique, nous avons décidé de traduire « Macht » ou « power », par « pouvoir », et non par « puissance ». La langue allemande, d'ailleurs, est parfois assez claire politiquement ; ainsi le « pouvoir d'État », expression que, comme on le verra, n'a chez Arendt le moindre sens, circule entre « Herrschaft » et « Gewalt » : force, violence, domination, puissance.)

¹²¹ C'est la phrase prononcée par Jeanne qui clôt la pièce de théâtre *Sainte Jeanne des abattoirs* : « seule la violence aide là où la violence règne », in Bertolt Brecht, *Sainte Jeanne des abattoirs*, Paris, L'Arche, 2008.

** « *die Macht nur im Handeln selbst entsteht und besteht.* » (D, XII, 5)

Dans cette distinction du pouvoir et de la violence, on peut très bien voir de même des marques d'anachronisme ou des propos de belle âme. Quel pouvoir n'a pas été couronné dans l'histoire par le monopole des moyens de violence ? Tout pouvoir politique n'extrait-il pas son efficacité, comme l'a dit Schmitt, de la possibilité en dernière instance de l'anéantissement physique de l'ennemi¹²² ? Et cela peut encore s'accentuer : Arendt compare l'action politique, en reprenant un exemple d'Aristote, à l'activité d'un joueur de flûte (CHM, 267-268).

Or cette comparaison ne suppose qu'Arendt entendrait l'action politique en termes de virtuosité¹²³. Ce n'est pas la qualité du joueur de flûte qui importe, mais le sens de cette activité elle-même, lorsqu'elle est pratiquée par n'importe *qui*. Cette activité, comme on a vu, c'est une pure énergie, l'action c'est l'effraction de l'énergie pure du temps de ce qui commence au sein de l'apparence du monde. Bien plus qu'une virtuosité, l'action politique est bien une sorte d'improvisation, en ce qu'elle relève de la spontanéité : jamais on ne saurait prévoir quand la flûte sonnera. Or cette improvisation, elle s'organise, moyennant de s'écouter et de se parler en pluriel. Ce qui crée l'action, ce sont des nouveaux rapports entre les hommes. C'est-à-dire qu'à chaque fois qu'il y a une action, quelque chose commence de neuf, quant au monde. L'action qui n'a sa source que dans les initiatives spontanées des hommes, c'est bien l'embryon d'un monde neuf, d'une nouvelle naissance du monde. Et il y a du pouvoir, c'est-à-dire capacité d'agir des gens, autant que le monde nouveau, le-monde qui a été produit par l'action, reste en place.

Ainsi, on voit bien que le but d'une action ne saurait être celui de prendre le pouvoir. Car le fait d'agir, comme celui de jouer de la flûte, n'a d'autre but que lui-même. Ceci ne veut point dire qu'on se réunisse rien que pour se réunir. L'assemblée publique, le conseil, en tant que ce qui organise l'énergie qui nous a poussés à aller là, est, il est vrai, autant un moyen qu'une fin : autant une forme d'organisation qu'une forme de pouvoir. Mais on ne va pas à l'assemblée par le seul désir d'être ensemble : on va afin d'agir, et donc, dans ce sens, à travailler, à s'exercer à l'action, à développer une patience de l'action. Or justement, c'est encore un acte qui nous a poussé à aller là. Et c'est lorsqu'on est dans la communauté des actes et des paroles, lorsqu'on fait partie de la pluralité agissante, qu'on a quelque pouvoir : qui ne réside pas « dans moi-même », mais bien qui jaillit entre chacun et chacun, qui n'appartient qu'à l'assemblée proprement dite, lorsqu'elle se réunit.

¹²² Voir : Carl Schmitt, *La notion du politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion-Champs, 1999, p. 88.

¹²³ Voir : André Enégren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, *ibid.*, 43-67.

La politique, chez Arendt, ainsi, elle n'a pas de but propre. Le seul but de l'agir, c'est ainsi l'agir lui-même. C'est pourquoi, une politique ce n'est pas un programme de gouvernement ou un projet stratégique : c'est une expérience. Il n'y a pas une politique ou une autre : il n'y a que la politique ou l'absence de politique. La politique n'a pas de but : elle n'a qu'un *sens*. Et le sens de la politique, ce n'est pour Arendt que la liberté, ce n'est que la liberté au présent, c'est-à-dire qu'elle n'est que l'expérience au présent de la capacité de commencer quelque chose de neuf.

La politique n'a ainsi d'autre but que celui d'*exister*, d'exister ci et là, d'exister partout : d'ouvrir partout des espaces des apparences de discussion et d'action. La politique est ainsi un monde, en elle-même ; et bien plus, elle est le-monde, le seul monde de la pluralité humaine. Et selon Arendt, ce monde s'oppose à celui de la violence, la violence ne saurait que détruire le-monde.

Mais justement, ce qu'on détruit ainsi, c'est un pouvoir, et bien encore on détruit *le* pouvoir. Car il n'y a non plus, chez Arendt, un pouvoir différent à un autre. Le contraire du pouvoir ce n'est pas le contre-pouvoir : c'est bien la violence. La violence peut détruire le pouvoir, en croyant qu'elle le prend : mais elle est incapable d'en créer un autre. Le pouvoir, cela ne le crée que la patience de l'action.

On aurait tort ainsi de chercher chez Arendt quelque irénisme. Comme Gandhi l'a dit une fois, on peut apprendre la pratique de la non-violence à quelqu'un qui a pratiqué la violence, mais on ne pourra jamais l'apprendre à quelqu'un qui n'a pas de courage¹²⁴. Or l'essentiel ne se joue pas là, ce n'est pas une affaire de méthode de lutte. C'est une distinction de nature, celle qui opère chez Arendt entre le pouvoir et la violence.

La source du pouvoir, c'est donc chez Arendt l'action. Le pouvoir de l'entre, le seul pouvoir qui soit du-monde, il n'a son origine que dans l'action. Ainsi, ce n'est pas que le pouvoir soit plus aimable ou plus sage que la violence, et que pour cette raison il serait politique. C'est qu'ils ont des principes différents, des logiques hétérogènes d'effectuation. Et même, comme le dit Arendt, le pouvoir est bien plus terrible que la violence, en ayant sa

¹²⁴ Et aussi : « Je crois fermement que s'il faudrait choisir seulement entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence », et aussi : « Le pardon agrandit le soldat. » Citations de « The doctrine of the sword », article publié dans *Young India*, en 1920, au sein de la campagne de non-coopération. Voir, en français, « La doctrine de l'épée », in Mohandas Gandhi, *Résistance non-violente*, traduit par Daniel Lemoine, Paris, Buchet/Chastel, 1997, p. 115 sqq. Malheureusement, ce qu'on rencontre d'habitude dans nos sociétés est un mélange justement de lâcheté et de violence : ce qui est en effet la règle dans les situations d'impuissance et d'inorganisation. C'est pourquoi, l'alternative pratique, l'alternative véritable en politique, n'est pas celle de la violence et de la non-violence, mais celle de la lutte armée et de la lutte non armée. Pour une discussion sérieuse de ces questions, voir en français l'ouvrage collectif : *Armée ou défense civile non-violente ?*, La Clayette, Combat non-violent, 1975.

source dans l'action : c'est-à-dire que le pouvoir, comme l'action elle-même, est « impondérable et incalculable » (JP, XII, 5)*.

Ainsi, si souvent on a entendu le pouvoir en termes de violence, c'est encore comme une façon de tenter d'échapper aux puissances de l'action, à ce que seulement l'action est à même de déclencher. La domination par les moyens de la violence, ou l'ensemble de formes de gouvernement qui s'assoient sur la violence, elles n'ont d'autre but que contrer les puissances de l'action. Or la violence ne produit que de l'impuissance. Et c'est de même ce qui nuit souvent aux tentatives d'effectuation de la politique de n'arriver à poser d'une façon juste la question du pouvoir, en ce qu'il est distinct par nature de la violence. Toujours l'indistinction du pouvoir et de la violence fait au maximum qu'on ne se déclare que comme un contre-pouvoir, face au pouvoir d'État. Et même des tentatives aussi intéressantes que celle de Václav Havel, dans sa tentative de délimiter un « pouvoir des sans-pouvoir »¹²⁵, ou celle de Foucault dans beaucoup de sens très proche qui analyse le dire-vrai du parrésias¹²⁶, opèrent encore au sein de cette indistinction. Toujours le pouvoir, macro ou micro, il résiderait essentiellement dans l'État, ou bien il serait toujours identique à la structure d'oppression, au gouvernement, et cela même si cette oppression traverse l'ensemble des rapports sociaux ou même si elle est productive ou créatrice¹²⁷. Toujours l'image que l'on se fait du pouvoir est après tout celle de l'État, du macro-État ou du micro-État : du gouvernement.

Ainsi, l'essentiel est de déterminer en quoi consiste le « pouvoir d'État », s'il est quelque chose d'autre que le simple monopole des moyens de la violence, et donc de la simple domination physique. Il nous semble que chez Arendt, à même sa distinction du pouvoir et de la violence, et par sa critique de Hobbes, on peut trouver des éléments pour faire cela. Chez Arendt, le pouvoir du peuple, le pouvoir de la pluralité agissante, ce n'est point un contre-pouvoir ou un pouvoir résistant : c'est bien *le* pouvoir, et dans le sens essentiel, il n'y a d'autre pouvoir que le pouvoir du peuple. Ce pouvoir, il ne saurait exister qu'au présent, il jaillit de l'espace d'entre chacun et chacun au sein de la pluralité agissante. Le pouvoir, selon Arendt, il n'existe donc que parmi les égaux. Ce n'est donc pas quelque chose de négatif, qui

* « *unwägbar und unberechenbar* » (D, XII, 5).

¹²⁵ Havel reprend cette expression de Merleau-Ponty dans « Le pouvoir des sans-pouvoir », 1978, traduit par D. Kahn, in Václav Havel, *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

¹²⁶ Voir ses deux derniers cours au Collège de France, et notamment : Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, à partir de la troisième séance.

¹²⁷ Cette approche a été développée par Foucault dans une visée fondamentalement polémique, contre les thèmes de la Loi et de la répression : Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 120 sqq.

empêche ou qui réprime ; ce n'est non plus quelque chose de positif au sens foucaldien du terme, comme une sorte de domination productive. Le pouvoir, chez Arendt, il a un sens tout à fait positif, mais dans ce sens que le pouvoir c'est fondamentalement la *capacité d'agir*.

La distinction arendtienne du pouvoir et de la violence opère donc à différents niveaux, qu'on peut essayer de synthétiser. La violence peut être mesurée et calculée, pendant que le pouvoir est impondérable et incalculable. La violence est toujours possédée par un seul, pendant que le pouvoir ne jaillit qu'au sein de la pluralité. La violence est objective, identique aux moyens dont elle se sert, identique à ses instruments ; le pouvoir a sa source dans l'action et il reste donc toujours lié à elle, il n'existe qu'en acte et peut donc disparaître à tout moment (JP, XII, 5). Enfin, la violence est muette, pendant que le pouvoir par le biais de l'action, il parle et il est lié à la parole, il révèle quelque chose du monde, il n'existe pas sans *lexis*.

Ainsi, la violence, par ses caractères comptables et objectifs, elle est bien plus sûre que le pouvoir, bien plus apte à fournir des moyens stables de gouvernement. La violence est le seul moyen qu'ait l'impuissant pour gouverner les hommes. Et même, c'est cela qui explique que l'ensemble de philosophies politiques, l'ensemble de doctrines de l'impuissance, confondent le pouvoir avec la violence. De même, souvent on fantasme beaucoup avec la violence révolutionnaire, lorsqu'on est dans une situation d'impuissance. Or même les théories de la violence révolutionnaire, elles recouvrent ce qu'il y a de bien plus redoutable dans le pouvoir, de plus terrible, en ce qu'il a sa source dans l'action.

Toujours, en tout cas, et c'est cela qu'il faut examiner, bien que la violence n'ait rien d'irrationnel et semble plutôt, d'habitude, beaucoup plus rationnelle que l'action, Arendt aura parié sur ceci que c'est l'action qui est révolutionnaire, et non pas la violence, qui est bien plutôt l'arme des réformes : seulement l'action saurait transformer dans sa profondeur les structures du pouvoir (MV, 179). Ainsi, la vérité des appels à la violence révolutionnaire, ce n'est que la paralysie bien réelle qui affecte l'action dans les temps modernes. Et ce qu'elle a écrit à propos des révoltes qui ont eu lieu un peu partout dans le monde dans les années 60 du siècle précédent, reste tout à fait valide de nos jours : « une grande partie des apologies actuelles de la violence a pour cause les sévères entraves qui pèsent dans le monde moderne sur la faculté d'agir. » (MV, 184)*

* « much of the present glorification of violence is caused by severe frustration of the faculty of action in the modern world. » (CR, 180)

Castration et parasitage

En quoi donc seulement le pouvoir serait-il politique, et non pas la violence ? Et que nous dit cela sur le sens de l'expression « pouvoir d'État » ? Quel est le rôle de l'État dans la doctrine politique d'Arendt ? Comment sa pensée divise la politique et l'État ? C'est autour de ces questions que la confrontation avec Hobbes se joue.

Les penseurs politiques modernes qu'Arendt apprécie, Machiavel, Hobbes, Montesquieu, ils ont tous les trois, selon elle, quelque chose en commun. Comme elle le dit de Machiavel, mais que peut se dire également des autres, ils ne partent pas de *l'homme*, à l'heure de penser la politique, mais bien du *pouvoir* (JP, XX, 8). Ainsi, ils pointent vers l'espace de l'entre. Sa conception du pouvoir, comme on a indiqué, elle l'oppose particulièrement à celle de Hobbes. Hobbes est le grand théoricien de l'État veilleur moderne, et donc du pouvoir d'État. Sa critique de Hobbes, c'est donc de même une critique de l'État et du « pouvoir d'État ».

D'abord, Arendt reconnaît chez Hobbes le seul auteur de l'histoire de la philosophie politique « à reconnaître que la pluralité est le problème central. » (JP, IV, 1)* Ainsi, « c'est le pouvoir de *l'homme* et non pas la nature, autrement dit non pas la matière mais bien *les hommes*, la spontanéité imprédictible des autres qui fait obstacle. » (JP, IV, 1)** Arendt exprime encore ceci comme la reconnaissance du fait que le pouvoir est essentiellement politique : c'est-à-dire qu'il n'existe que parmi les hommes, et que chaque homme est essentiellement l'égal à l'autre, en termes de pouvoir. C'est donc chez Hobbes que la question de l'égalité se pose en toute sa force. Parmi les hommes, il n'y a jamais une inégalité « naturelle » telle qu'elle serait à même d'assurer tout à fait le pouvoir à un certain individu ou un groupe. Là où chacun exerce son pouvoir et fait tout ce qu'il peut pour l'augmenter, au sein de l'égalité naturelle, c'est donc la situation pénible de la guerre de tous contre tous qui s'installe, la situation d'instabilité constante des rapports.

La tendance naturelle de l'homme, donc, là où le pouvoir est compris comme fondamentalement politique, là où les désirs et les capacités des hommes sont regardés du point de vue de l'égalité, cela serait donc la lutte pour le pouvoir : et c'est de cela dont nous renseigne la fiction de l'état de nature. Or, comme on le sait, l'essentiel est que cet état de nature ne dit rien justement sur la nature morale de l'homme : il ne fait que constater une

* « der die Pluralität als das zentrale Problem erkennt. » (D, IV, 1)

** « dass der Macht des Menschen nicht die Natur, sondern die Menschen, also nicht die Materie, sondern die unvoraussagbare Spontaneität der Andern im Wege steht. » (D, IV, 1)

égalité de fait quant aux titres de chacun au pouvoir. C'est bien plutôt la morale, le *summum bonum* et les doctrines semblables, qui sont rendues possible par l'artifice du pacte qui fonde l'État.

Naturellement, donc, il ne règne dans la société égalitaire des hommes que la guerre de tous contre tous pour le pouvoir, pour l'acquérir, pour le maintenir et pour l'accroître. C'est-à-dire que là où chacun peut également agir, c'est la guerre constante. Ainsi, comme le dit Arendt, la solution hobbesienne au problème du pouvoir est de l'ordre de la *castration* : chacun renonce à sa capacité d'agir en se soumettant au souverain qui le représente (JP, IV, 1). Le pacte qui fonde l'État veilleur, c'est celui donc qui échange le pouvoir contre la sécurité. Ce pacte fonde de même l'inégalité : désormais, seulement le représentant souverain saurait agir. Mais désormais, agir ne signifie que commander : et les sujets jouiront de la sécurité autant qu'ils obéissent. Ce n'est plus la pluralité agissante, ce qu'on retrouve là : ce n'est que la structure classique du gouvernement.

Ainsi, même si Hobbes découvre donc l'essence politique du pouvoir, c'est pour le dépolitiser ensuite au plus vite, dans sa conception de l'État. Le pouvoir de la pluralité devient donc à même le pacte la domination d'un seul. Or l'essentiel ce n'est pas que le pouvoir désormais n'appartienne qu'à *un* seul : car comme le dit Hobbes, le représentant souverain des citoyens peut être de même une assemblée représentative.¹²⁸ Ainsi Hobbes n'est pas particulièrement le théoricien de la tyrannie ou de la monarchie, mais également du parlementarisme.

L'essentiel, c'est le passage du pouvoir qui circule en pluriel, d'une façon égalitaire, au pouvoir souverain du représentant ou des représentants, qui ne fonctionne désormais qu'à même l'inégalité. C'est le passage, qui résume le pacte fondateur de l'État, du pouvoir au présent à la souveraineté de la représentation. C'est là que la pluralité se perd, et c'est là qu'Arendt exercera précisément sa critique. Car justement, à la base de l'État moderne, ce qu'on trouve c'est le lien entre ces trois termes : représentation, souveraineté et inégalité. Et tout cela, par le tour magique qui fait changer le pouvoir pluriel, le pouvoir de chacun au sein de l'égalité naturelle, en représentation souveraine, en donnant naissance au Léviathan artificiel.

¹²⁸ « Le seul moyen d'établir pareille puissance commune [...] est de rassembler [*to conferre*] toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou sur une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté... » Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, chapitre XVII « Des causes, de la génération, et de la définition d'un État », p. 287.

Ce passage, qui se produit à même le pacte, ce n'est pas une petite affaire. Comme l'exprime Arendt à sa façon :

Tous les hommes ne sont en vérité qu'*un seul* homme et lorsque nous avons bâti cet Un dans le Léviathan nous sommes égaux à Dieu. En fait, nous avons fait échouer la création de Dieu qui a créé les hommes au pluriel. » (JP, XIX, 34)*

Ainsi, l'artifice de l'État, il ne fait seulement que le pouvoir d'agir reste désormais hors de portée des sujets : il détruit de même la loi de la pluralité. Cela, il le fait en postulant une sorte de Dieu artificiel sur la terre. La souveraineté, le pouvoir en tant que représentation, l'inégalité comme prix de la sécurité, cela ne signifie rien de différent : la transformation de la pluralité agissante des hommes en un seul homme, qui fonctionne nécessairement. Ainsi, le saut hobbesien, qui change la capacité d'agir par la sécurité, c'est bien tout à fait un saut qualitatif. Quelque chose de divin a pris forme dans la structure de l'organisation des hommes, la question politique a été donc réglée, et donc on peut se reposer en paix. De ce point de vue, la philosophie du droit de Hegel ne fera que sanctionner moralement cette invention hobbesienne. Et même quelqu'un comme Bourdieu pourra dire sans embarras, dans ses *Méditations Pascaliennes*, que la sociologie n'est qu'une théologie séculaire, étant donné que l'État est la seule divinité des temps modernes, le seul Dieu laïque, et donc la seule source de la providence en quoi les hommes peuvent confier tranquillement.¹²⁹

Or l'essentiel, c'est qu'il a du Léviathan à chaque fois que le pouvoir se change en représentation, il y a du Léviathan partout où le pouvoir qui ne jaillit que de la pluralité se structure d'une façon souveraine. À chaque fois, en vérité, qu'on accepte d'être représenté, Léviathan s'installe. Le Léviathan, c'est la transformation du pouvoir en acte des égaux en structure inégale de souveraineté et de sécurité. Car le Léviathan n'est assurément qu'un mythe : et la sécurité divine qu'il est censé garantir a bien des dérives sinistres, comme on le vérifie souvent. Comme le dit Arendt : « Dès lors qu'on ne peut même plus être sûr de soi, l'aspiration à la sécurité devient démesurée. » (JP, III, 29)* Et lorsqu'on ne croit plus en vérité, et que le seul Dieu auquel on peut accorder sa confiance c'est la machine d'État du Léviathan, jamais on n'est assez sûrs, comme on le vérifie sans cesse. La souveraineté

* « *Alle Menschen sind eigentlich nur ein Mensch, und wenn wir diesen Einen im Leviathan konstruiert haben, sind wir Gott gleich. In der Tat haben wir die Schöpfung Gottes, der den Menschen in der Pluralität schuf, rückgängig gemacht.* » (D, XIX, 34)

¹²⁹ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 351.

* « *Das Sekuritätsstreben wird masslos, wenn es nicht einmal mehr seiner sicher sein kann.* » (D, III, 29)
Traduction française modifiée.

illimitée du Léviathan a donc sa contrepartie dans cette sécurité qui jamais n'est assez sûre d'elle-même, chez les sujets, car la spontanéité manque.

Or il faut tout de même rappeler que sa critique à l'État et au pouvoir souverain d'État ne signifie pas qu'Arendt prône un dépérissement de l'État comme solution à l'ensemble des problèmes politiques, en accord avec la tradition marxiste. Car cette idée d'un dépérissement de l'État, comme quelque sorte de dépassement social ou anthropologique de la politique, cela suppose, comme Arendt le dit souvent, une mécompréhension frappante chez Marx du problème du pouvoir (EM, 111). Sa critique de Hobbes, c'est une critique d'une certaine conception de l'État. Souvent dans ses textes, elle montre un goût pour le fédéralisme, pour le « lier et fédérer » contre les structures étatiques souveraines. Mais l'essentiel n'est pas là. De même, il serait tout à fait superficiel de penser que la pluralité dont parle Arendt a quelque chose à voir avec la pluralité de partis dans le parlementarisme : comme si la pluralité cela signifierait qu'on peut voter à gauche et à droite. Et c'est que déjà la structure de parti, soit comme parti stratégique soit comme parti des représentants, s'oppose tout à fait au sens le plus originel de la pluralité.

L'essentiel, comme on a vu, c'est qu'Arendt n'est pas une théoricienne de la politique, elle ne pratique pas la philosophie politique, elle ne construit ni des théories du gouvernement ni des théories révolutionnaires. La pensée d'Arendt, elle est une philosophie, si on veut, dans ce sens qu'elle part de principes. Mais son principe, c'est la pluralité. La pluralité, ce n'est point une idée régulatrice de la politique, mais autant un principe philosophique que le principe de la politique, en ce qu'elle est la condition de possibilité de l'action. Et penser la pluralité, c'est penser *la politique* et *penser* d'une façon politique : c'est se situer dans la pensée là où les choses de la politique se jouent, c'est-à-dire dans la pluralité agissante. Le principe de pluralité, il a pour conséquence générale qu'en politique, lorsqu'on pense politiquement, « l'Un demeure obscur » (JP, V, 3)*, et ne saurait pas se révéler.

Or le problème du Léviathan, c'est qu'il est, sous l'ensemble de ses formes possibles, plus ou moins « ouvertes », l'Un de la politique. Au sein du Léviathan, jamais on n'est en vérité dans l'Ouvert politique, dans l'*Öffentlichkeit*, dans le-monde-des-hommes. C'est-à-dire que jamais on n'est dans l'intempérie plurielle, jamais on n'est dans le danger réel ni dans le lieu où on serait véritablement aux prises avec ce danger. La structure étatique de représentation, parce qu'elle s'empare des noms divins, fait que la politique se change en théologie, en théologie pratique.

* « *dies Eins dunkel bleibt* » (D, V, 3)

Ceci ne signifie évidemment pas qu'Arendt soit une partisane de la guerre civile comme fin en soi ou d'une vie toujours dans le danger. Or chez elle, la politique commence par l'action, et non point par le pacte. L'action jaillit de la pluralité, et c'est l'énergie de l'action qui se trouve à la base du pouvoir. Ainsi, il n'y a d'autre sécurité chez elle que celle qui provient des *promesses* qu'on se fait les uns aux autres et qu'on se tient, lorsqu'on agit en pluriel. Car le problème de la sécurité du Léviathan, c'est qu'elle n'est pas de ce monde : elle tombe du ciel, c'est encore un cadeau des dieux. Jamais en vérité un tel pacte ne s'est produit, c'est un pacte impossible : la sécurité du Léviathan, elle est bien de l'ordre du « destin ». Et le problème de cela, c'est qu'au sein de cette Sécurité, on perd la faculté de voir d'une façon plus ou moins ajustée le danger du monde au niveau même de la pluralité.

Arendt n'est donc pas une théoricienne de l'État ni du dépérissement de l'État : elle est une penseuse de l'action. Or l'essentiel, c'est que la seule chose qui *sauve*, politiquement, qui sauve au sein des rapports entre les hommes, c'est bien l'agir, chez Arendt. C'est pourquoi, pour elle, la question de l'État est une question secondaire, ou mieux dérivée. La cité ou l'état, ce n'est qu'un lieu où on peut agir. N'importe quel État ou n'importe quelle Cité ne se mesure et ne demande à être jugé que selon sa capacité à abriter l'action, à laisser des espaces et des temps à l'agir des sujets.

Car l'essentiel c'est que l'action précède l'État, chez Arendt. C'est pourquoi il n'y a dans ce-monde, dans le monde de la pluralité, comme elle l'a exprimé parfois, que des « souverainetés limitées » (CHM, 312-313) : une Cité, une République, cela ne nomme que cela, selon elle. Mais une souveraineté limitée, cela ne signifie pas que la souveraineté d'un État est limitée par celle d'un autre État, comme dans l'idée étatique du fédéralisme. Le pacte, le contrat, chez Arendt, ne sont rien d'autre que ce qui consacre des promesses qu'on se fait les uns aux autres. Ainsi, le fédéralisme arendtien, c'est bien un fédéralisme d'assemblées publiques, de conseils : c'est le pouvoir qui jaillit entre chacun et chacun qu'on fédéralise, qu'on lie et qu'on fédère, et jamais le « pouvoir d'État ».

On comprend ainsi à quel point Hobbes est pour elle un point de heurt. Si la pensée politique d'Arendt, c'est tout à fait l'anti-Hobbes, c'est que l'État, la souveraineté de l'Un représentant, c'est l'inverse de l'action, le pouvoir au présent qui jaillit de la pluralité. Et toujours, lorsqu'on suppose que penser la politique c'est penser l'État, on passe à côté de l'expérience de la politique. On ne fait que contribuer au mythe du « pouvoir d'État ».

Car, en fait, selon Arendt, Hobbes reconnaît tout à fait la nature fondamentalement politique du pouvoir, justement à même sa fiction pré-politique : mais justement, dans sa

théorie de l'État, ce pouvoir politique disparaît tout à fait. En quoi consiste donc le pouvoir du souverain, le pouvoir de Léviathan, si ce n'est plus un pouvoir politique ?

L'acte fondateur du Léviathan, le pacte, c'est de l'ordre de la *castration*, en ce que les sujets renoncent à sa capacité d'agir en échange de ceci que le souverain garantira leur sécurité. Mais le pouvoir du Léviathan, selon Arendt, est de l'ordre du *parasitage*. C'est-à-dire ?

Raison de la représentation

Si la scène du pouvoir politique, chez Hobbes, est celle de la guerre de tous contre tous, c'est qu'à même le rapport d'égalité entre les hommes, rien ne se structure. Les pouvoirs, multiples, ils ne font que s'affronter. Il y a de la pluralité, en effet, mais une pluralité qui ne cesse de se défaire et de se recomposer, toujours différemment, et rien ne se fixe, et rien ne demeure. L'Un-Tout manque, qui ferait que chaque pouvoir s'ordonne par rapport aux autres, et donc que quelque chose du politique trouve une structuration : c'est-à-dire une *raison*. Or justement, chez Hobbes, cet Un-Tout, c'est un effet de représentation : la raison de l'Un-Tout du Léviathan, c'est que l'Un *représente* le Tout.

L'avènement de la raison dans le domaine du politique, de la raison qui est justement par là même *raison d'État*, cela suppose donc que l'Un devient le souverain et que tous sont dépourvus de pouvoir. Désormais la raison de l'État, ce n'est que la sécurité des citoyens : c'est cela qui structure l'État veilleur, qui fait que cela tienne. Et autant que cette idée de la raison politique tiendra, l'État veilleur tiendra. Or justement, le pouvoir du souverain, c'est un pouvoir de parasitage. Le souverain, l'Un qui représente le Tout, parasite le pouvoir de tous, le pouvoir de la pluralité.

Le pouvoir de parasitage, c'est celui qu'on trouve dans chaque représentant : soit le roi, le parti, le syndicat, etc. Peu importe à cet égard, d'un point de vue hobbesien, que le représentant soit représentant par mandat divin ou par élection. L'essentiel, c'est la forme de pouvoir qui prévaut désormais, au sein de la représentation.

Si le pouvoir du représentant est un pouvoir de parasitage, c'est que le représentant est celui qui agit pour les autres, qui parle pour les autres. Représenter, ce n'est que parler à la place des autres, qu'agir à la place des autres. Le pouvoir de parasitage du représentant consiste en ceci que pendant qu'il parle, pendant qu'il agit, personne d'autre n'agit, personne d'autre n'a plus besoin ni de parler ni d'agir. Dans ce sens, le représentant parasite le pouvoir de la pluralité présente : et par ce parasitage, la pluralité ne saurait jamais exister, tant qu'il y

aura de la représentation. Aussi que ce parasitage tient-il, l'État tiendra. Tant que le représentant représente, c'est-à-dire tant qu'il parasite le pouvoir des autres, il y aura donc de la divine sécurité. L'État veilleur signifie donc d'abord qu'on enferme le *lexis* et le *praxis* dans des lieux qui ne sont ouverts qu'aux représentants. On n'est jamais donc dans l'*Öffentlichkeit* : on n'est désormais que dans la cour, dans le parlement, etc. La pluralité, donc, dans ce genre d'États, elle est absente, et donc l'expérience de la politique.

Mais si ce parasitage du pouvoir est possible, c'est justement par l'intervention de la raison, le *Deus ex machina*, chez Hobbes, comme Arendt le dit (JP, VII, 3). Dans l'état de nature, là où il n'y a que du pouvoir politique, il n'y a en effet aucune raison qui pourrait faire que certain individu ou certain groupe soit le souverain. Chacun a la même raison d'être le souverain : c'est-à-dire qu'il n'y a pas de souveraineté possible, au sens propre du mot. Chaque parole, virtuellement, a le même pouvoir qu'une autre parole ; chaque action le même pouvoir qu'une autre action.

C'est-à-dire que, chez Hobbes, le problème du pouvoir politique, du pouvoir au présent également partagé au sein de la pluralité, c'est que ce pouvoir n'a jamais de raison d'être. Ainsi, l'image de la guerre civile, la guerre de tous contre tous, ne nomme au fond que cela : cette absence de raison à même chaque parole et chaque acte. La raison en tant que *Deus ex machina*, qui n'intervient dans le politique qu'à même la fondation du Léviathan, cela veut dire que c'est seulement lorsque le pouvoir se structure en représentation qu'il découvre une raison d'être.

Ainsi, ce qui rend possible le parasitage, c'est que le politique, au sein de l'État, se structure-il en *raison* de la représentation. Cela, il faut l'entendre au sens littéral : le représentant, il parle à la place des autres, il agit à la place des autres, mais du coup, par là, il s'élève, à même ses paroles et ses actions, à la raison. Il ne fait seulement que parler, il ne fait seulement qu'agir comme les autres : il parle et il agit raisonnablement, par le fait d'être le représentant. La logique de l'État veilleur, donc, la logique de l'État moderne, dont Hobbes est son plus grand théoricien, c'est qu'un pouvoir n'a de raison que s'il est un pouvoir représentatif, et donc, selon Arendt, un pouvoir de parasitage de la pluralité.

Ainsi, l'essentiel chez Hobbes, ce n'est pas qu'il soit un penseur du monarchisme, comme si le problème de ses vues politiques c'était qu'il laisse trop de place à la décision souveraine, et trop peu de place à la contestation populaire. L'essentiel, chez Hobbes, c'est qu'il est le penseur de ce qu'on peut appeler la *raison représentative du pouvoir*. Seulement le pouvoir représenté et le pouvoir du représentant ont raison et sont raisonnables, chez Hobbes. Et le grand mythe du Léviathan, il découle en effet de cela : que la représentation, c'est le

pouvoir raisonnable. C'est lorsque le pouvoir décolle en représentation, et devient par là raisonnable, que désormais cela se structure à la manière d'un État : et c'est de même à même ce mouvement, comme le dit Arendt, qu'on a construit un Dieu sur la terre, et qu'on a détruit la pluralité.

Mais si le pouvoir du représentant est raisonnable, il l'est du manque de raison des autres : c'est l'explication du bien-fondé de l'inégalité artificielle, qui fait le cœur de la théorie du Léviathan. Car désormais, ils ne comptent, et c'est cela la mathématique d'État, que les actions et les paroles des représentants. Un abyme a été créé, à même la fondation du Léviathan : c'est l'abyme entre la raison et la déraison du pouvoir, qui sépare les discours et les pratiques les uns des autres. Ainsi, le représentant, il ne dit et il ne met en scène dans ses performances que cela : il y a raison de l'inégalité et la raison se confond à la structure de l'inégalité. En autant que c'est moi, le représentant, qui parle pour vous, qui agit pour vous, le pouvoir d'État sera raisonnable.

Cette mathématique d'État, de même, se doit de ne jamais introduire dans ses comptes les paroles et les actions de ceux qui ne représentent personne : et c'est pourquoi, il est vital pour l'État veilleur d'introduire partout des médiateurs entre les sujets quelconques et leurs paroles absentes, leurs actions absentes. Toujours la raison *nécessaire* du discours du représentant se reconnaît-elle à l'absence *nécessaire* de raison du discours de celui qui n'est pas représentant. Car la représentation d'État ne tient que de l'absence de politique en acte. C'est un théâtre du politique qui se configure ainsi, un théâtre raisonnable, où chaque acteur représente quelque chose et quelqu'un qui n'est jamais là. Mais justement, le contraire de ce théâtre, c'est l'espace d'apparences de la politique en acte, là où l'action, là où la parole, elles révèlent le *qui* des sujets quelconques. C'est la révélation de la pluralité agissante qui est bien le contraire de la représentation d'État.

Le représentant, ainsi, il ne représente en vérité personne : et c'est bien personne en personne qui écoute d'habitude le représentant. Mais c'est pourquoi, il est essentiel à l'État que les représentants ou les médiateurs parlent sans cesse, et c'est pourquoi il n'est pas du tout important que quelqu'un écoute ces discours. L'essentiel, c'est que ça parle sans cesse du côté du représentant. Et de ce point de vue, la politique, elle est autant musicale que silencieuse, d'une façon indiscernable : autant le silence du représentant que la parole de n'importe qui, cela détraque également la machine d'État.

Sécurité ou nihilisme politique

Ainsi, au fond, à ce niveau structurel ou pur, la sécurité, ce n'est rien de positif, mais bien tout à fait le négatif de l'action. Tant que le représentant parlera, tout restera en place, et le néant de l'action, l'absence de pluralité, fera son chemin. Car le représentant, en tant qu'il parle et qu'il agit en représentant, il ne représente en vérité, à même l'ensemble de ses performances, que la raison de l'ordre du Léviathan, et donc, la raison de l'inégalité. Et lorsqu'il fait une autre chose, il ne le fait en tant que représentant, et il cesse de représenter ceux à qui il parle et il s'assemble à eux à même l'action.

Ainsi, il nous semble, si Arendt s'est tellement méfiée du concept de sécurité, c'est que la sécurité qui est censée garantir l'État veilleur est en effet d'une extrême abstraction : c'est une sécurité encore qui tombe tout à fait d'« en haut ». Le terme de sécurité, d'un point de vue pluriel, on sait bien à quel point il est obscur, et on ressent d'habitude qu'il est porteur de la menace, et d'une menace illimitée. La sécurité, au fond, ce n'est que le nom du nihilisme politique, du néant de l'action. Car malgré le fait que Hobbes soit un penseur du pacte, on voit bien que l'échange de l'action par la sécurité, cela ne saurait jamais devenir l'objet d'un pacte, au sens arendtien du terme : jamais on ne saura se promettre cela lorsqu'on est parmi des égaux. Et c'est que la structure de représentation, elle émerge *ex machina*. Et si la sécurité est identique à la castration de l'action, on voit bien à quel point elle peut préparer le désastre de la politique. Car à même la structure de la représentation d'État, à même le Léviathan parasite, la pluralité est tout à fait absente. C'est pourquoi, l'ensemble de ce qui touche à la protection, il est à réapprendre de même au sein de la pluralité.

Hobbes d'ailleurs ne se méprend pas. D'habitude les spécialistes contemporains de la politique, beaucoup moins cohérents ou beaucoup plus hypocrites dans leur pensée que Hobbes, tiennent pour acquis que la démocratie est inséparable de la structure étatique de représentation. Pas de démocratie sans représentation ; pas de représentation sans démocratie : c'est cela qu'on martèle sans cesse dans nos sociétés. La « démocratie représentative », dont la grande cérémonie est celle des élections, mais qui se répète partout et dans chaque institution où quelque pouvoir est en jeu, serait la seule démocratie au sens véritable du mot. Le geste qui dépose le vote dans l'isoloir une fois toutes les quatre années, la seule *praxis* légitime du démocrate ; le « x » qui marque la case du représentant en question dans le bulletin de vote, la *lexis* véritable du démocrate. Un stylo qui dessine un « x » sur un papier, une main qui dépose un papier dans une urne, voilà la présence normale de la démocratie, dans nos sociétés : le reste, c'est l'affaire des représentants.

Or l'antithèse de l'État veilleur, de la structure de la représentation, selon Hobbes lui-même, a une figure précise : c'est la République Populaire. Si Hobbes ne se méprend pas, c'est qu'il sait parfaitement que la structure de la représentation n'est pas seulement d'une très faible charge démocratique, mais bien le contraire de la démocratie. Le danger le plus grand pour l'État moderne, pour le Dieu artificiel, c'est bien qu'il n'a pas toujours existé sur la terre, qu'il n'est pas éternel ni nécessaire, qu'il est un Dieu qu'il faut à chaque fois entretenir, construire et reconstruire. Comme Hobbes l'écrit dans le *Léviathan*¹³⁰, le danger consiste en ceci qu'il y a des livres qui circulent depuis des temps très anciens qui parlent autrement de la politique, à travers lesquels on peut se faire une idée tout autre de la liberté, des livres qui peuvent nous apprendre qu'il y a eu des cités grecques, des républiques romaines. Ces livres, comme le dit Hobbes, afin que la raison de la représentation tienne, et donc que l'État veilleur ne soit pas en danger, il faudrait les interdire, ou du moins les adoucir pour ne faire d'eux que l'objet d'un intérêt savant. Car si ces livres nous donnent une vision bien plus savoureuse de la liberté, c'est parce qu'ils appartiennent à un temps où l'ordinaire de la politique était les séditions et les guerres civiles.

Ainsi, la guerre civile ne figure pas seulement dans le non-temps de la fiction de l'état de nature. Elle figure de même dans un temps historique que l'État veilleur de Hobbes est censé laisser derrière soi. La nature, c'est donc de même une certaine histoire, que Hobbes se propose d'enterrer définitivement. La domination raisonnable du Léviathan, la structure de représentation éternelle de sécurité du Dieu artificiel, est ce qui est censé couper avec une certaine nature et un certain passé du pouvoir politique et donc de la liberté.

On sait bien que la postérité de Hobbes n'a pas suivi jusqu'au bout son avertissement. Les révolutionnaires, ce sont bien ceux qui ont ouvert ces livres antiques, et qui se sont pris d'enthousiasme pour une certaine idée de la vie politique, beaucoup plus libre et publique que celle que la doctrine sécuritaire de Hobbes nous recommande. Les révolutionnaires, ce sont ceux qui ont lit tout cela, comme le dit Arendt, comme si personne ne l'avait lu avant eux. De là, qu'ils ont donné une autre chance à même le monde, à quelque chose de la liberté et de la vie publique que ces livres nous transmettent.

De nos jours, les spécialistes de la politique qui continuent à nous avertir des malheurs de la démocratie « réelle », des malheurs de la démocratie hors de sa presque inexistence au sein la structure étatique de représentation, ils montrent de même du doigt le même *nefas* :

¹³⁰ « En ce qui concerne la rébellion, dirigée particulièrement contre la monarchie, une des causes les plus fréquentes en est la lecture des livres sur la politique et l'histoire des anciens Grecs et Romain... » Thomas Hobbes, *Léviathan*, *ibid.*, chapitre XXIX, p. 484.

l'ennemi de l'État veilleur, c'est bien la république populaire. Or aujourd'hui, la république populaire est figurée d'habitude tout autrement que chez Hobbes. Ce n'est pas le monde d'une liberté et d'une vie publique tellement intense que le prix à payer c'est les désordres et les séditions. C'est bien plutôt quelque totalitarisme ultra-égalitaire où il ne resterait aucune liberté à la portée des gens, où chaque individu serait soumis au poids écrasant de la collectivité. Et donc, justement, sauf dans l'aspect égalitaire, ce qu'on trouve dans la république populaire telle qu'elle est imaginée par les défenseurs contemporains de l'État veilleur, c'est bien ce qui chez Arendt apparaît comme le danger inhérent à l'État veilleur lui-même.

Cela correspond assurément à ceci qu'entre-temps la liberté publique a été de plus en plus évidée de tout sens, et d'abord de ce sens antique qui inquiétait tellement Hobbes, et que le mot de liberté a été tout à fait mis au service de ceux qui ne songent qu'à monopoliser complètement la richesse du monde, à l'aide du Léviathan veilleur, et qu'ainsi a pu être mise au point l'alternative d'une nulle teneur politique entre liberté et égalité. Mais ce qui est un fait et ce qui pose encore problème, c'est bien que c'est toujours la république populaire qui figure comme l'antithèse de l'État veilleur. Le cœur de l'affaire, c'est bien la distance entre la démocratie, en tant que le monde où chacun, où n'importe qui, participe de la liberté publique, et la structure de la représentation étatique, où le pouvoir de la pluralité est parasité par les représentants.

Et là où l'affaire se pose d'une façon sérieuse, c'est bien chez Hobbes. Car Hobbes non plus, il ne trouve nul rapport contradictoire entre l'égalité et la liberté. Là où le pouvoir est *politique*, c'est bien là où le rapport entre les hommes se définit autant par l'égalité des uns par rapport aux autres que par la liberté d'agir de chacun. Seulement, ce monde, c'est le contraire de la sécurité, de l'État en tant qu'État sécuritaire : c'est le monde des séditions constantes, c'est le monde de la guerre civile, et plus essentiellement, le monde de la guerre de tous contre tous. C'est de même le monde où le pouvoir n'a jamais de raison d'appartenir à l'un plus qu'à l'autre : c'est donc un monde sans représentants. Chez Hobbes, donc, l'absence de représentation est identique à l'absence de raison du pouvoir.

Le cœur de la doctrine hobbesienne de l'État, c'est donc cette théorie de la raison représentative, l'idée que seulement le pouvoir représenté est raisonnable. Mais justement, cette raison de la représentation n'apparaît chez Hobbes que comme un *Deus ex machina*, et ne s'explique que par la négation qui dessine la fiction de l'état de nature et les républiques populaires historiques.

Le pouvoir comme *quantum*

Mais quelle est donc la raison de la représentation ? Pourquoi le pouvoir ne devient-il raisonnable que lorsqu'il est représenté ? C'est cela en effet qui est difficile à comprendre et à expliquer, chez Hobbes.

La critique d'Arendt ne s'adresse pas aux visées politiques de Hobbes. Elle s'adresse à ses présupposés philosophiques. Si Hobbes a cru que le pouvoir était susceptible de se représenter, selon Arendt, c'est par ses présupposés mécanicistes : par sa façon « empiriste », par exemple, de considérer le sens commun comme une faculté de calcul de conséquences, d'optimisation économique (JP, XIX, 34). Mais surtout, c'est par le fait d'avoir cru, à cause de ces présupposés, que le pouvoir était quelque chose de comptable, que le pouvoir de chacun est donc un *quantum* de pouvoir. La façon dont le pouvoir circule en égalité dans l'état de nature, cela renvoie à ceci que chacun a un quantum de pouvoir essentiellement équivalent à celui d'un autre, qui « est par définition dirigé contre tous les autres *quanta* de pouvoir ». (JP, VII, 9)*

Ainsi, le fait qui explique que le pouvoir appartient au grand nombre, c'est que plus il y a d'hommes, plus il y a de pouvoir. Le pouvoir d'un groupe, c'est la somme des quanta de chaque individu. Chaque individu, c'est donc une unité de pouvoir, un quantum. Et là où il n'y a pas de représentation, les quanta ne font que s'affronter les uns aux autres, moyennant des alliances précaires qui se font et se défont sans cesse, qui jamais ne sauront trouver une stabilisation.

Ce qui fait donc la raison de la représentation, c'est que lorsqu'un nombre de quanta sont représentés par un seul individu, alors on peut compter, alors cela se stabilise de quelque façon. Là où il y a un représentant, il y a une quantité fixe de pouvoir, qui peut se comparer à la quantité de pouvoir d'autres représentants. Si Hobbes a pu croire que le souverain représente en effet le pouvoir de ses sujets, c'est donc qu'il a compris le pouvoir d'une façon quantitative. Le pouvoir ne peut donc s'aliéner que s'il est un quantum. Et c'est justement parce que chez Arendt le pouvoir ne saurait être jamais un quantum, que le souverain qui parle à la place de ses sujets, qui agit à la place de ses sujets, et qui surtout *décide* à la place de ses sujets ; parce qu'il a la raison de leur pouvoir, il ne représente pas ce pouvoir, mais il le parasite.

* « *ist, per definitionem gegen alle anderen Macht-Quanten gerichtet ist.* » (D, VII, 9) Traduction française modifiée.

La raison du représentant, ses titres, ce sont donc des quantités, des chiffres. Là où la représentation se décide selon des élections, par exemple, partout où le représentant parle et agit, parle et agit le nombre d'individus qui ont voté pour lui. Le représentant, ainsi, c'est la quantité de pouvoir totale des sujets qu'il représente. Et pendant qu'il reste le représentant, il porte avec lui cette quantité de pouvoir. Les raisons du représentant, ce sont en effet les raisons du nombre : et c'est cela en effet ce qui fonde la pauvre mathématique de l'État. Mais cette raison de la quantité de pouvoir, elle permet de même la décision souveraine. Parce que ce que le représentant représente, ce sont des quanta, des chiffres de pouvoir, alors dans ses paroles et ses actions, il n'est obligé par nulle parole, par nulle action des sujets qu'il représente. Il n'est pas du tout responsable, devant ceux qu'il représente : il n'est responsable que devant l'État. Le vote ne vient sanctionner rien d'autre que cette structure de représentation superstructurelle, et qui se veut de même sempiternelle.

C'est donc chez Hobbes que le pouvoir est soumis à une certaine loi du nombre. Parce que la raison du représentant n'est composée que du nombre de sujets qui le soutiennent, il peut agir souverainement, ou du moins c'est cela qu'il prétend. Car selon Arendt, cette notion quantitative du pouvoir ne tient pas. Mais cela n'empêche pas que se configure ainsi toute une mathématique d'État, toute une statistique qui a le succès que l'on sait dans l'image que se donne la société à elle-même : le pouvoir de chacun, c'est un nombre. Et plus une décision est prise par un plus grand nombre, c'est-à-dire plus le représentant qui décide, il décide au nom d'un plus grand nombre de gens qu'il représente, plus cette décision sera raisonnable.

De cette façon la doctrine de la sécurité est bien liée à celle du chiffre. On ne voit que le représentant, mais avec lui, il y a toujours le chiffre. Ainsi, ce n'est jamais en vérité le grand nombre qui décide, mais bien le représentant et son chiffre : et le chiffre remplace la présence du grand nombre, parce qu'il contient et résume son pouvoir. Ce monde des représentants et des chiffres, cette façon d'entendre quantitativement le pouvoir, on sait de même à quel point cela communique avec le pouvoir de la richesse, au sens également quantitatif du terme : avec le pouvoir de l'argent, qui s'exprime, lui aussi, en chiffres. Celui qui a plus de pouvoir, c'est en effet celui qui a plus de votes et celui qui a plus de billets ou de chiffres dans son compte bancaire. De même, cela donne une figure du peuple : le peuple, c'est le grand nombre, mais *le grand nombre absent*. Et ce grand nombre n'accède à la parole et donc à la raison que par le biais de la parole et de la raison du représentant. Le peuple, c'est donc la majorité purement numérique qui est représentée par le représentant.

Or ce qui importe n'est pas de critiquer une raison calculatrice qui se serait ainsi emparé des choses de la politique. C'est que, selon Arendt, ces choses ne sauront jamais être

ainsi entendues. Assurément ce monde des chiffres par lequel une certaine image de la société se transmet incessamment, cela suffit pour donner figure à une certaine sécurité, à la paix de cimetière de l'État veilleur. Mais cette représentation numérique du pouvoir, elle ne fait que dissimuler comment les chemins du pouvoir se tracent en vérité.

Car si le Léviathan est un Dieu artificiel, c'est que la structure de la représentation ne tient encore que du consentement de la pluralité, et cela même si ce consentement est muet et l'État n'est pas du tout intéressé pour ses raisons. La mathématique d'État, le pouvoir conçu comme quantum, c'est donc une mathématique tout à fait en surface, ce n'est que le maquillage de comment les choses se passent, quant au pouvoir. Car le pouvoir, c'est bien quelque chose de qualitatif : on soutient toujours quelque chose, on donne son consentement à quelque opinion sur les affaires communes. Ainsi, comme Arendt le montre souvent, malgré l'apparente solidité de la raison de la représentation, l'histoire est pleine d'exemples d'États qui s'effondrent d'un coup, et parfois assez rapidement, en quelques jours. Ainsi, en dessous du mythe du Léviathan, il y a des consensus pluriels, parfois forts, parfois précaires : mais en tout cas, jamais la politique ne se joue en des termes simplement quantitatifs.

Raison de l'entre

Car, en fait, il n'y a de pouvoir, au sens arendtien du mot, que là où des gens se ressemblent en vue d'agir. Mais l'action passe d'abord par la parole, et donc par l'opinion qui est elle-même une sorte d'action. Ainsi l'opinion, la parole qui donne une vue sur le-monde, qui exprime un certain sentiment sur ce qui est entre chacun et chacun, elle se travaille, c'est-à-dire qu'elle se confronte à d'autres. Là où il n'y a pas de représentants, là où chacun n'est que n'importe qui et quelqu'un lorsqu'il énonce son opinion, la raison ne saurait être qu'en partage. Et plus une opinion contient de vues différentes, plus elle recueille les différentes opinions qui se sont énoncées — plus elle est donc dans ce sens *plurielle* —, plus elle a donc de qualité. Cette opinion, elle ne représente pas l'assemblée : elle ne tire pas donc sa raison du nombre de voix qui lui ont adhéré, mais de ceci qu'elle exprime les vues de l'assemblée avec plus de qualité, qu'elle fait que ce qui a eu lieu dans l'assemblée apparaisse avec plus de justesse. Ce n'est donc pas le vote qui décide l'opinion qui l'emporte ; c'est le consensus, l'accord pluriel. Cet accord autour d'une parole ou d'un acte à mener au terme, c'est un moment dans le cheminement de la politique, on peut le dire. Car la raison politique, c'est une raison discursive, mais toujours plurielle, car aux prises avec le-monde.

Ainsi, la raison de la politique, elle n'est pas celle de la représentation. Ce n'est pas le nombre qui compte, ni les chiffres. Ainsi, on voit déjà, au seul niveau de la parole, du pouvoir d'une opinion, à quel point le pouvoir politique, l'égalité de chacun du point de vue du pouvoir, ne coïncide pas de tout avec un quantum. Et si le pouvoir du représentant est un pouvoir de parasitage, c'est parce que le quantum n'est qu'une construction a posteriori. Jamais il n'y a de représentation, en politique, jamais ce qui était pluriellement présent ne résulte après représenté par un seul. La représentation, ce n'est ainsi que le parasitage de la politique au présent.

Et c'est que la logique du quantum, en effet, cela ne saurait que tomber d'« en haut ». Si on reprend l'exemple des opinions, jamais on n'opine lorsqu'on choisit un représentant, c'est-à-dire que jamais il n'y a de l'initiative dans l'élection. Ce qu'on choisit, lorsqu'on choisit un représentant, c'est le Léviathan en entier. Et les qualités du Léviathan, elles sont déjà subsumées par des quantités. Parce que le Léviathan c'est l'Un-Tout de représentation, parce que c'est, pour ainsi dire, un ensemble fermé, toujours il s'agit de choisir entre deux ou trois choses qui sont déjà là. Et elles sont de même également raisonnables, quant à la raison de la représentation. C'est-à-dire que le possible, il est bien déterminé d'avance : il est clos. Ainsi, au sein du Léviathan, c'est la raison du nombre qui l'emporte.

C'est pourquoi, d'ailleurs, et c'est là que se trouve le sens de la critique d'Arendt au parlementarisme, les représentants ne sont pas coupés du peuple par accident, ils ne sont pas coupés des « réalités du monde » par accident : ce n'est pas une affaire de bonne ou de mauvaise volonté. La structure de la représentation, elle est bien une superstructure, si on veut, mais à condition qu'on ne pense pas que ce qui constitue l'infrastructure, ce sont les rapports de production. Ce qui constitue l'infrastructure, c'est dans un sens rien, à tel point que cela n'apparaît pas : car la superstructure, c'est un parasitage de ce qui n'apparaît pas, un parasitage de l'inapparent. Et pendant que cela n'apparaisse pas, pendant qu'on ne se parle pas pluriellement, pendant qu'on n'agit pas pluriellement, on ne cesse pas de parasiter.

Ainsi, d'abord, la critique arendtienne du pouvoir comme quantum chez Hobbes, c'est de même une critique de la raison politique comme raison représentative. Arendt n'oppose pas le qualitatif au quantitatif sans opposer de même une raison politique à une autre. La raison politique, chez Arendt, cela n'existe également qu'au sein de la pluralité. La raison n'appartient à personne en particulier ; elle n'est pas non plus universelle ; elle est à chaque fois en partage, au sein de la pluralité agissante. Comme le dit Arendt : « L'entre est régulé

par la raison, dans laquelle tous peuvent s'unir. » (JP, VII, 3)* Cette conception de la raison politique, elle ne l'oppose pas seulement à celle du *Deus ex machina* de la représentation de Hobbes, mais aussi à celle de Montesquieu, où la raison est la source positive de la Loi, toujours dans le même fragment du *Journal de Pensée*.

La raison politique, ce n'est donc que *la régulation de l'entre de la pluralité*. Elle n'est pas l'apanage de ce qui représente la pluralité : mais bien ce qui ajuste l'inter-être, ce qu'il y a parmi nous, ce qui ajuste ce qu'il y a entre chacun et chacun. C'est une raison donc au présent, et qui jamais n'est la raison de quelqu'un ni d'un groupe ou un collectif mais encore une opinion, en ce qu'elle donne une vue sur le-monde. Ce n'est pas une raison qui représente les sujets : c'est une raison qui présente ou qui expose un fragment de-monde, et qui invite ainsi n'importe qui à s'unir à cette raison. La raison politique, donc, elle est l'objet d'une effectuation tout à fait qualitative, en ce qu'elle fait paraître un fragment du-monde. Ce n'est donc pas la raison du nombre : c'est la raison du-monde. Mais plus il y a d'individus, distincts et égaux, qui se régulent selon cette raison, qui donnent leurs vues et échangent leurs vues autour d'un même entre, plus ce fragment du-monde apparaîtra d'une façon puissante : plus la pluralité agissante aura de pouvoir.

C'est pourquoi les manifestes de la pluralité ce ne sont jamais les manifestes d'une partie du tout ou d'un parti de la raison représentative : car il n'y a d'autre raison que celle de l'*entre*. Il y a, bien entendu, des façons opposées de voir cet entre, et c'est pourquoi il y a des différences dans les opinions : et il n'y a pas de-monde sans ce genre de différences et d'oppositions. Mais il y a une seule raison : or cette raison n'apparaît qu'à même les vues et ne fait son chemin dans le-monde qu'à même la parataxe des vues et des paroles qui recueillent les vues énoncées en parataxe. Ainsi, les *manifestes* de la pluralité, ce sont plus profondément des *invitations*, des invitations à rejoindre un monde qui commence, adressées à chacun : des invitations à s'unir à la raison en processus de l'entre, qui a commencé à apparaître à même l'action.

Le pouvoir et le nombre

Ainsi, le rapport du pouvoir politique au nombre est complexe. D'abord, il y a en effet un rapport du pouvoir au nombre. Comme l'exprime Arendt, le pouvoir c'est la puissance de tous contre un, pendant que la violence, c'est la puissance d'un contre tous. Mais justement,

* « *Das Zwischen wird geregelt von der Vernunft, auf die sich alle einigen können.* » Encore une fois, on doit modifier la traduction française.

ce « tous » n'est pas quantitatif, ni dans le cas du pouvoir ni dans celui de la violence. Ainsi, en politique, on peut dire qu'il n'y a d'autre pouvoir que celui du peuple, et c'est même un énoncé classique : *potestas in populo*. Mais le peuple, ce n'est pas le grand nombre représenté : c'est le grand nombre agissant. Et c'est le grand nombre agissant *par lui-même*, le grand nombre qui devient de la pluralité agissante, en révélant les intervalles qui séparent chacun et chacun et qui unissent chacun et chacun.

Ainsi la question qui se pose, quant au pouvoir du grand nombre, ce n'est pas : c'est combien d'individus, le grand nombre ? Car le peuple, ce n'est pas la majorité, ce n'est pas non plus la minorité. La majorité, la minorité, tout cela n'a de sens que selon la mathématique d'État. Jamais ce qui est présent à même le pouvoir du peuple, n'est ni la majorité numérique ni la minorité numérique. C'est, comme le montre Arendt, bien plutôt une affaire de qualité. Le peuple, ce n'est que ce qui présente à même l'action, et donc à même le-monde, le plus grand nombre d'intervalles de la pluralité humaine : ce qui égalise ou ce qui parataxe le plus grand nombre de vues distinctes. Le peuple, c'est la pluralité qui touche à même l'action la raison de l'entre d'une situation donnée, en ouvrant ainsi un monde neuf : une raison et un monde auxquels tous peuvent, du moins virtuellement, s'unir. Ainsi, le grand nombre, cela ne se réfère pas à la quantité d'atomes de pouvoir individuels représentés, mais bien à la quantité d'intervalles de la pluralité présente.

Ainsi, d'habitude la raison de la politique s'affronte à celle de l'État, et donc la raison qualitative de l'entre de la pluralité agissante à celle, quantitative, de la structure de la représentation. Et le nombre, dans les deux raisons, est en partage. Ainsi, pour prendre un exemple proche à nous, le « *We are the 99%* », cela peut être une majorité écrasante d'individus qui sont censés soutenir quelque représentant, et même s'ils ne sont jamais présents, et à condition justement qu'ils ne soient jamais présents dans l'espace public, du point de vue de la mathématique d'État. Mais le 99%, cela peut être aussi tout simplement *le peuple*, du point de vue de la mathématique de la politique, le *pas-tout* : et cela même si ce n'est pas du tout le 99% numérique de la population qui est en effet présente à même l'espace public, au sein effectif de la pluralité agissante qui énonce cela.

Mais ce qui importe fondamentalement ici ce n'est pas le nombre mais la raison, la raison de l'entre de la pluralité. Or la raison d'État, la raison de la machine de représentation, elle est là pour empêcher la possibilité même de manifestation de cette raison. C'est pourquoi le pouvoir de l'État, jamais il ne saura se confondre avec le pouvoir du peuple : car les raisons de ces pouvoirs, elles sont tout à fait dissymétriques. La raison du pouvoir d'État, c'est en effet la raison du Dieu, la raison d'« en haut », pendant que la raison du pouvoir de peuple,

c'est bien la raison des hommes : *non celle d' « en bas » mais celle de l'entre*. De même, la raison du pouvoir d'État, est celle du trans-monde, du monde des anges et des archanges¹³¹, des vicaires du souverain ; et la raison du pouvoir du peuple, elle est bien celle du-monde. Enfin, la raison du pouvoir d'État, est celle du Tout, du Tout représenté par l'Un ; pendant que la raison du pouvoir du peuple, est celle de la pluralité présente, des intervalles infinis de la pluralité manifestés à même l'Ouvert. Comme le dit Arendt, la raison de la politique n'est pas celle qui progresse de l'homme au peuple et du peuple à l'humanité : dans le domaine de la pluralité, « chacune de ce qu'on appelle les 'parties' peut être plus que le 'tout' auquel elle appartient. » (JP, IV, 1)*

C'est pourquoi, d'ailleurs, et même si dans la philosophie politique de Hobbes cela connaît une transformation mécaniste, l'histoire de la raison politique en tant qu'histoire du gouvernement entendu en termes de représentation, cela coïncide avec celle de la métaphysique de la représentation, qui arrive même jusqu'à Kant. Et c'est seulement Hegel qui finit avec cela, là où la raison s'expose non pas dans un système de représentation mais au sein d'une expérience spéculative d'effectuation¹³².

Or au sein de la transformation mécaniste de la structure de la représentation par Hobbes, au sein de ce Dieu du Léviathan qui cette fois-ci est un Dieu qu'on sait *artificiel*, quelque chose se transforme encore plus profondément, quant au pouvoir. Agamben a montré, en reprenant Bataille sous une perspective plus ouvertement politique, à quel point la souveraineté est vide, à quel point sur le trône il n'y a personne.¹³³ La machine artificielle de représentation du Léviathan, elle tourne donc tout à fait dans le vide. Mais l'essentiel est ce que cela signifie, quant au « pouvoir d'État ».

Pouvoir d'État

Car, en fait, par sa distinction du pouvoir et de la violence, Arendt nous permet d'entendre que le *Deus ex machina* de Hobbes, il n'a pas seulement besoin pour fonctionner de parasiter le pouvoir de la pluralité, car à même ce parasitage, quelque chose s'altère plus profondément quant à la nature du pouvoir en question. Ce n'est pas seulement que l'initiative

¹³¹ On peut renvoyer encore au livre d'archéologie de la théologie politique d'Agamben, *Le règne et la gloire*, *ibid.*, chapitre 6, « Angéologie et bureaucratie », pp. 223-252.

* « *Jeder sogenannte 'Teil' kann mehr sein als das 'Ganze', zu dem er gehört.* » (D, IV, 1)

¹³² Et c'est encore Gérard Lebrun, dans *La patience du concept*, *ibid.*, qui insiste sur la façon dont Hegel rompt avec la métaphysique de la représentation. Voir notamment le chapitre II, « Les ruses de la représentation », pp. 71-123.

¹³³ Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, *ibid.*, p. 366 sqq.

de la pluralité soit castrée, au sein de l'État veilleur. C'est que le souverain, le représentant, il n'a pas non plus d'initiative : le seul pouvoir véritable du souverain, c'est un pouvoir de contention, celui de retenir l'effectuation de la guerre civile, et donc de garantir la sécurité.

Or ce pouvoir, il n'est pas à vrai dire un pouvoir : et la structure de représentation, au sein de l'État moderne, du Dieu artificiel qui sert à contrecarrer l'irrégion, elle n'est, dans sa pureté, qu'une structure de violence. C'est pourquoi la violence d'État n'est pas l'exception, mais bien la norme de son fonctionnement. En effet, le pouvoir quantitatif, le pouvoir comme quantum, cela ne saurait s'entendre selon Arendt que comme de la violence, et non pas comme du pouvoir. Dans le Léviathan, c'est le monopole du pouvoir pluriel qui « rédime », selon le mot d'Arendt, de la guerre civile. Mais le pouvoir, par sa nature, il est impossible à monopoliser. Et donc, c'est le monopole de la violence, le monopole des moyens de la violence, qui rédime en vérité chez Hobbes de la guerre civile. Car du pouvoir, au sens arendtien du mot, il n'y en a à vrai dire nulle part, dans le Léviathan. Seulement la violence (par son « objectivité », par son caractère comptable, par la possibilité de l'accumuler, par le fait qu'elle s'identifie avec ses moyens, avec ses instruments) sauve là où le pouvoir règne : c'est cela que signifie le Léviathan. Et si on trouve raisonnable cette proposition, alors le pacte tiendra pendant que les sujets ne s'occuperont que de leurs propres affaires, pendant que les sujets n'auront une vie que sociale et jamais politique, et le souverain, les représentants, garantiront leur sécurité, et donc leurs propriétés, et opprimeront ceux qui n'ont pas de propriétés. Or si on agit, on transgresse le pacte, et Léviathan frappe.

Cela ne veut pas dire, encore une fois, qu'il n'y ait pas de pouvoir, normalement, au sein des États modernes. Mais ce pouvoir, il est de l'ordre du consentement, du consensus présent quant à quelque opinion sur la direction des affaires communes : un consensus qui traverse différentes composantes de la structure d'un État donné, et qui nous dit véritablement ce qu'il en est du pouvoir chez lui. Seulement, la structure du Léviathan, dans sa pureté, cela consiste en le parasitage du pouvoir de la pluralité par le monopole de la violence.

De ce point de vue, la pensée d'Arendt nous permet de comprendre à quel point la structure du Léviathan est une structure d'impuissance, malgré son monopole de la violence « légitime ». Souvent on oppose dans le concept le politique et le social, le politique étant le domaine de l'État ou du gouvernement et le social celui de la société civile, c'est-à-dire le domaine de la richesse, des échanges et du travail. Dans le même sens, on se dit que c'est seulement un État « fort » qui saurait parer l'accentuation des inégalités au sein de la société, et pour le dire plus simplement, le libre cours laissé à la domination sans ambages du

capitalisme, à l'oppression des propriétaires du capital sur ceux qui sont forcés de travailler pour produire leurs moyens de vie.

Or l'État « fort », comme le montre Arendt dans la théorisation de Hobbes, par le fait de ne compter le pouvoir que d'une façon quantitative, par le fait de n'accorder la raison politique qu'à la représentation, il est bien faible, face à ce genre de puissances. Sa rationalité est tout à fait symétrique avec celle de la société : ce genre d'États, ils ne sont forts que de la même force des forts dans la société. Ainsi, pour parer quoi que ce soit, sauf la supposée guerre civile, ils sont d'une impuissance essentielle.

Cela ne veut pas dire que l'État veilleur, il soit un État de classe, ou que l'État généralement soit le moyen d'oppression d'une classe sur une autre classe, et donc qu'il faille « abolir l'État » afin d' « abolir le Capital ». Il faudrait bien plutôt « abolir le néant » que révèlent ces expressions, qui n'opposent que l'impuissance à la violence, afin de s'orienter quelque peu concrètement dans les choses de la politique.

Chez Arendt, l'impuissance de l'État veilleur ne réside justement que dans sa « force » : c'est-à-dire dans le fait qu'il remplace le pouvoir de la pluralité dans le parasitage de ce pouvoir par le biais du monopole légitime des moyens de la violence. C'est d'ailleurs à ceci qu'on reconnaît d'habitude la raison représentative d'État. Le représentant, il est celui qui ne reconnaît comme légitime que le « pouvoir d'État » : c'est-à-dire, au sein de la structure de parasitage du Léviathan, celui qui ne reconnaît comme légitime que la violence d'État, et celui à qui n'importe quelle violence, par le fait d'être ordonnée par l'État, apparaît comme légitime.

Or si, chez Hobbes, le pouvoir d'État, en tant que pouvoir de rétention, c'est fondamentalement de la violence, il ne saurait pas être question ici de légitimité, sauf si on accepte *ex Machina* la rationalité de la représentation, ce qu'Arendt ne fait pas. Chez Arendt, la distinction de la violence et du pouvoir, elle coïncide avec celle des moyens et des fins. Car l'action, dans laquelle le pouvoir a sa source, n'ajuste pas des moyens à une fin : elle n'opère que dans le règne des fins, et tout ce qui est moyen, dans l'acte, est de même fin. Ainsi, chaque action, chaque parole, au sein de la politique, elles comptent en elles-mêmes et pour elles-mêmes : elles sont déjà l'embryon du monde nouveau.

Pouvoir et violence

Chez Arendt, donc, le pouvoir et la violence ne communiquent pas. C'est pourquoi, il ne saurait pas être question de s'interroger sur si la légitimité de certains moyens saurait être

mesurée à la moralité de leur fin : l'action ne se joue pas dans l'ajustement de moyens par rapport à une fin. N'importe quelle violence, comme n'importe quel moyen, est donc illégitime, en elle-même. Cela ne veut point dire qu'il n'y ait pas d'actes violents qui sont pourtant tout à fait justes, ou que la violence soit toujours brutale ou inhumaine. Comme Arendt le montre, dans une analyse du moment où, dans la nouvelle de Melville, Billy Budd tue d'un coup de poing Claggart en réponse au faux témoignage que celui-ci porte contre lui (MV, 163), parfois l'acte violent, soudain, imprévu et irréfléchi est le seul moyen de rééquilibrer la balance de la justice, et de ce point de vue l'acte violent peut être parfaitement humain et parfaitement raisonnable : en ce qu'il est également un *acte*, et manifeste en effet *qui* est ce Billy Budd dont la dépravation extrême de Claggart avait dépourvu de toute parole. Et c'est bien plutôt lorsque la violence cherche à se légitimer par des fins supposées justes, à s'expliquer elle-même et à s'organiser afin d'assurer son meilleur rendement, qu'elle devient tout à fait déraisonnable.

Cela n'empêche pas qu'Arendt tienne à son point essentiel : l'expérience de la politique, elle est distincte de celle de la violence. Car justement, lorsque l'acte s'accompagne de violence, la logique des fins se mêle à celle des moyens. Et le problème de cela, ce n'est pas que la pureté de la politique soit souillée ou profanée. C'est que, du coup, ce qui compte désormais, au sein du conflit politique, c'est les moyens en possession, le « rapport des forces ». Ainsi, l'intervention de la violence, cela ne fait d'habitude que favoriser ceux qui sont déjà forts, ceux qui sont déjà puissants. Et l'on ne saura attendre, comme Benjamin dans sa *Critique de la violence*, l'intervention de quelque violence divine qui fasse prévaloir enfin la justice¹³⁴, lorsqu'on pense pluriellement. L'essentiel, il nous semble, c'est que du point de vue de l'agir, tous sont égaux, selon Arendt ; du point de vue de la violence, les forts sont les forts, c'est-à-dire les forts sont ceux qui possèdent les moyens de la violence.

C'est pourquoi, de même, en politique, les plus « forts », d'habitude, ce sont les enfants, les vieilles dames, même les handicapés : c'est-à-dire, que c'est eux qui ont le plus de pouvoir. Car c'est eux couramment qu'on craint le plus de frapper, par la violence de l'État, là où l'État n'est pas totalement corrompu : ce qui n'arrive pas du tout lorsqu'il s'agit de pseudo-armées de jeunes gens, bien forts et sains, tous avec la même apparence et le même mot d'ordre, où la police n'hésite pas. Ce qui montre qu'il y a en vérité un rapport inverse entre le pouvoir et la violence, car plus la pluralité est sans moyens de violence, plus elle a de pouvoir, du moins si elle l'actualise dans l'acte ; également, plus il y a d'intervalles dans

¹³⁴ Walter Benjamin, « Critique de la violence », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, *ibid.*, p. 238 sqq.

l'apparence, plus il y a de pouvoir qui se dissémine au présent de l'action. Ainsi, comme le dit Arendt, la violence aime particulièrement la distance et l'inégalité dans les parties en dispute : et la seule façon dont on pourrait s'assurer que la violence règne tout à fait sur le pouvoir, cela serait par des armées entièrement composées de robots (MV, 151). Et c'est cela qu'on essaie d'habitude, comme on le sait, autant dans les guerres à l'extérieur que dans la pratique policière à l'intérieur. Or à part cette possibilité extrême, tant qu'il s'agira encore un peu d'hommes, et donc qu'il y aura quelque égalité en jeu, c'est le pouvoir qui l'emportera sur la violence.

Ainsi, la violence d'État, elle ne saurait pas être la seule légitime, tout d'abord car il n'y a nulle violence légitime en politique, chez Arendt. Et nul pouvoir ne saurait être légitime qu'autrement que par le fait d'être régulé par la raison de l'entre. Tout au plus, comme dans l'exemple de Billy Budd, la violence peut être raisonnable ou humaine en autant qu'elle soit un acte, imprévu, *spontané* ; ce qui rend encore infiniment plus illégitime la violence organisée, la violence d'État. Le parasitage du pouvoir de la part du représentant souverain, ne saurait être donc légitime, selon Arendt : car sa raison n'est jamais celle de l'entre ; et il ne le saurait non plus par le fait que sa force de rétention, il ne la tire que de son monopole de la violence. Mais tout dépend donc qu'on accepte l'axiome du Léviathan, qui est au fond le « chantage » fondamental de l'État veilleur : que seulement le monopole de la violence sauve, là où le pouvoir pluriel règne.

La fuite de tous devant tous

C'est là, qu'à l'image de la guerre civile, chez Hobbes, comme la maladie à laquelle l'État veilleur viendrait mettre un terme définitif, et comme la situation du pouvoir politique de la pluralité au présent, Arendt en oppose une autre :

l'impulsion originelle de l'homme n'est pas la guerre de tous contre tous, mais la fuite de tous devant tous. Le commencement de la société ne consiste par conséquent pas à renoncer au pouvoir au profit de la sécurité, mais à reconnaître la crainte *commune*. (JP, VI, 22)*

* « *Der ursprüngliche Impuls des Menschen ist nicht der Krieg aller gegen alle, sondern die Flucht aller vor allen. Der Beginn der Gesellschaft ist daher nicht der Verzicht auf Macht um der Sicherheit wegen, sondern die Erkenntnis der gemeinsamen Furcht.* » (D, VI, 22)

C'est de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, qu'elle extrait cette scène : « La crainte porterait les hommes à se fuir ; mais les marques d'une crainte réciproque les engageraient bientôt à s'approcher. » (JP, VI, 22)

À la guerre de tous contre tous, Arendt oppose donc la fuite de tous devant tous. Chez Hobbes, la guerre est la seule part commune d'une situation où règne le pouvoir politique, le pouvoir pluriel. Ce qu'on a en partage, chez Hobbes, là où on est tout à fait égaux quant au pouvoir, c'est donc la guerre. Mais si la seule part commune c'est la guerre, cela veut dire de même qu'il n'y a aucune part commune. Car la guerre de chacun contre chacun, c'est bien là où il n'y a aucune communauté. Il n'y a, pour ainsi dire, aucun consensus, aucun accord pluriel possible, et donc aucun monde : c'est la présence de la différence infinie du sens de chacun, tous dirigés contre les autres. Ainsi, il n'y a nul espace d'entre, dans l'état de nature, chez Hobbes : et c'est pourquoi le pouvoir politique, cela ne tient pas. Il n'y a même pas d'adversaires, ni d'ennemis, car chacun est l'ennemi de chacun, l'ennemi à mort, on peut dire : et l'existence de chacun est une menace de mort pour l'autre. L'inégalité qui fonde le Léviathan, de ce point de vue, consiste en ceci qu'il y a désormais deux communautés : le consensus autour de la souveraineté, et le consensus autour de la sécurité. Le premier consensus, chez Hobbes, c'est donc un double consensus : un consensus de la part des représentants, qui fonde la souveraineté ; et un consensus qui consiste essentiellement en l'acceptation de ce consensus des représentants de la part des sujets, qui fonde la sécurité. Comme le synthétise Rancière, dans *Le maître ignorant*, c'est Hobbes qui a raison contre Rousseau : le fondateur de la société n'est pas le premier homme qui dit « ceci est à moi », en inventant ainsi la propriété, et donc le Capital ; il est celui qui dit « tu n'es pas mon égal », en inventant ainsi l'inégalité, et donc l'État.¹³⁵

Assurément on sait depuis longtemps que l'intérêt de ce genre de scènes de la politique à l'état de nature et d'enquêtes sur les origines de la société est limité d'un point de vue scientifique. Or leur intérêt philosophique, il consiste en ce qu'elles font signifier quant à la singularité d'une conception de la politique. Cet intérêt se double chez Hobbes et chez Arendt, en ceci qu'à même leurs images de la politique hors temps, on retrouve sans mal la trace d'une historicité effective. Si chez Hobbes, la guerre de tous contre tous, cela correspond aux tumultes des républiques populaires antiques (encore plus qu'aux guerres des religions plus récentes dans ce temps, dont Locke s'est beaucoup plus soucié), chez Arendt, la fuite de tous devant tous dont elle trouve la formulation chez Montesquieu, cela correspond

¹³⁵ Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, *ibid.*, p. 134.

tout à fait à sa description de la situation des peuples sans État lorsqu'ils sont apparus sur la scène publique au XX^{ème} siècle.

À l'origine, donc, les hommes ne se font pas la guerre les uns aux autres : ils se fuient les uns les autres. L'état de nature, cela serait la fuite : on ne fait que fuir les uns des autres. Ainsi, s'il n'y a pas de communauté, ce n'est pas parce qu'on se ferait la guerre sans cesse, c'est parce qu'on se fuit sans cesse. Là où il n'y a nulle communauté, on ne se recherche même pas pour se faire la guerre, on ne fait que fuir, on ne veut rien savoir les uns des autres. L'état de nature, c'est donc le sauve qui peut de la dispersion, là où chacun craint chacun. À l'origine, il n'y a donc pas la haine, non plus l'amour : ce qu'il y a, c'est la peur. L'homme à l'état de nature, il est celui qui a peur de chacun et de tous.

Or Arendt, à vrai dire, ne parle pas d'un état de nature, comme les penseurs classiques : son mot, c'est « impulsion originelle ». C'est pourquoi, cette impulsion, on la trouve partout et sans cesse, et c'est le donné immédiat courant des hommes là où il n'y a pas de la politique en acte : le donné immédiat de ce qu'Arendt appelle l'esseulement ou la désolation, par différence à la solitude ou à l'isolation (ST, 225-230). Et l'on n'a pas eu besoin d'attendre les critiques de la société des masses pour apprendre cet élan originel de la fuite là où règne la désolation, cette peur d'être balancé ou même seulement d'être touché par la multitude¹³⁶.

Immédiatement, donc, avant de découvrir l'expérience de la politique, on craint le monde, on craint chacun et tous. La présence des autres, cela fait peur : et c'est pourquoi on ne se parle pas, on n'agit pas, mais on se fuit. Le sauve qui peut, comme cela a été la règle courante de l'expérience des sans-État, cela serait donc l'élan originel de l'homme hors société. S'il n'y a nulle part commune dans cette situation, ce n'est pas parce qu'on est dans une proximité guerrière, comme chez Hobbes, c'est parce qu'on n'est jamais ensemble. On ne réunit jamais donc le courage de s'assembler, là où règne la fuite de tous devant tous.

Or ce qui fait réunir le courage, pour la première fois, c'est, comme le dit Montesquieu, « les marques d'une crainte réciproque ». Et le passage de la nature à la société, cela serait, dans les mots d'Arendt, le résultat d'une *reconnaissance*, « la reconnaissance de la crainte *commune* ». Ainsi, la première communauté, elle est fondée sur ce sentiment commun : la première chose qu'on partage en société, c'est la crainte. Et c'est la crainte, donc, dans cette fable, cette crainte qui faisait qu'on se fuyait les uns autres, qui donne pour la première fois le courage de s'assembler, lorsqu'elle est reconnue comme commune. Ce qui

¹³⁶ On songe aux premières pages de : Elias Canetti, *Masse et puissance*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966, p. 12 sqq.

fonde la société, chez Arendt, c'est donc le fait de reconnaître la crainte : voilà le premier acte héroïque.

Ainsi, dans le récit que choisit Arendt, il n'y a pas un fondateur de la société. Le fondateur de la société n'est pas celui qui dit « ceci est à moi », il n'est pas non plus celui qui dit « tu n'es pas mon égal » : ils sont *ceux* qui découvrent dans la crainte quelque chose de commun. Or il faut s'entendre sur la nature de cette crainte. Cette crainte, elle est déjà politique : c'est la pluralité qu'on craint, c'est les autres hommes, et non point la nature ou les dieux. C'est une crainte réciproque, comme le dit Montesquieu.

Là où règne la fuite de tous devant tous, on craint donc le pouvoir des autres, et c'est pourquoi on fuit, et chacun fuit de chacun, et il n'y a donc nulle part commune dans cette crainte. La pluralité de l'état de nature, elle ne change qu'en pluralité de l'état de société. Mais cette deuxième pluralité, elle met en commun ce qui définit l'état de nature : la crainte. Ainsi, chez Arendt, la différence entre l'état de nature et l'état de société, ce n'est que le fait que la société est une communauté. Le seul passage, c'est l'acte de s'assembler, d'accepter d'énoncer la crainte, de partager la crainte en se parlant, de s'accorder peut-être pour agir, afin de parer la crainte. Le seul passage, c'est encore se réunir, afin d'agir de concert. Car du coup, ce qui était le motif de crainte, devient-il la source du pouvoir, lorsqu'on se réunit. La communauté, chez Arendt, c'est l'impulsion originaire régulée par l'entre qu'on découvre lorsqu'on s'assemble. Et l'action, on peut dire, c'est la fuite qui devient commune, la fuite qui change en monde.

Or quoi qu'il en soit de la communauté de la fuite, l'essentiel c'est qu'il n'y a pas là une transformation de l'égalité en inégalité, comme chez Hobbes. Il n'y a pas là non plus l'émergence d'une grande instance de rétention, comme l'État veilleur. La République, chez Arendt, elle ne rédime pas de la guerre civile, elle ne rédime en vérité de rien. La République arendtienne, elle ne fait que réguler la fuite de tous devant tous. C'est lorsqu'on apprend que la crainte est commune qu'on arrête de se fuir, qu'on découvre la vérité de l'*en kai pan* politique : selon la formulation de Clemenceau, « l'affaire d'un seul c'est l'affaire de tous » (JP, VI, 1). Et c'est là, de même, qu'on a plus de pouvoir, en étant plus réunis, en se fuyant moins, que ceux qui continuent à fuir de tous. Mais ce pouvoir, on voit bien, ce n'est pas un pouvoir d'oppression : c'est le pouvoir d'agir dans la durée qui découle du fait de se fuir les uns les autres un peu moins que les autres. C'est le pouvoir de l'organisation, si on veut, et donc le pouvoir qui se trouve garanti par des promesses qu'on décide de se faire et de se tenir les uns aux autres. Car c'est seulement la promesse, sous la forme du serment, du pacte, de la

déclaration, etc., qui fait que cela tienne : c'est la promesse qui retient la fuite de tous devant tous.

Ainsi, chez Arendt, contrairement à Hobbes, le pouvoir de tous et de chacun ne s'oppose pas à la sécurité de tous et de chacun : et c'est bien plutôt lorsqu'on aliène son pouvoir pluriel en échange de la sécurité garantie par l'Un souverain qu'on ne saura plus être sûrs. La République arendtienne, elle guérit en effet d'une crainte : mais ce n'est pas cette crainte qui nous porte à la guerre — au fond, donc, une crainte déjà courageuse, et on reconnaît là la fiction — mais celle qui fait qu'on se fuit. Ainsi, la République, chez Arendt, elle ne sépare pas les sujets de leur pouvoir, pour l'aliéner à un souverain : elle met ensemble les sujets, elle les lie par des promesses, afin qu'ils puissent rester au contact de leur pouvoir. Le pouvoir, chez Arendt, il est tout à fait relationnel : il n'est pas susceptible d'être représenté, il n'est pas aliénable à un souverain. Et la République ne vient que stabiliser ce pouvoir relationnel, que l'abriter, que lui permettre de tenir dans le temps. Mais ce pouvoir, il est le même à l'« état de nature » qu'à l'« état de société » : nulle coupure fondamentale dans le pacte, donc. La République arendtienne, la République politique et non pas l'État sécuritaire, n'a chez Arendt, donc, d'autre ressource que celle de la promesse, elle ne fait que consacrer ce qui est apparu d'abord dans la communauté des actes et des paroles. Elle ne fait que consacrer, comme on le verra, au moment de la fondation, un certain esprit qui est apparu au moment de l'action, au moment de l'assemblément.

Or on pourrait se poser la question du statut justement de cette République arendtienne : c'est une République utopique ? Car sous tout point de vue, c'est l'État hobbesien qui s'apparente bien plutôt à celui qu'on voit couramment en fonctionnement dans nos sociétés. L'histoire de l'État moderne semble donc donner plus la raison à Hobbes qu'à Arendt.

Car ce qui est sûr, c'est qu'on ne vit pas dans des républiques populaires, on vit dans des oligarchies représentatives, plus ou moins monarchiques. La place laissée à l'action des sujets quelconques est bien mince, et surtout, la ligne symbolique de représentation qui sépare ce qui est censé être l'affaire des gouvernants, la souveraineté sur les affaires communes, et ce qui est censé être l'affaire des gouvernés, la vie privée et la « poursuite du bonheur », distribue d'une façon fondamentale le jeu politique dans nos États. Et même lorsque du côté des gouvernés il y a des ébauches d'action, on se presse pour qualifier ceci, du côté des experts officiels, comme des « mouvements sociaux ».

Ainsi, d'habitude, c'est la place qu'on occupe dans la configuration étatique qui détermine ce qu'on fait, plutôt que ce qu'on fait en effet. Car très souvent, comme on le sait,

les gouvernants ne font que parler, une parole qui, beaucoup plus que révéler quoi que ce soit, dissimule. De même, ces représentants d'habitude n'agissent point, et ils ne font que s'autoriser dans leur inaction de quelque « nécessité », et notamment de la toute-puissante nécessité économique. Ainsi, cela serait la vie sociale, et donc les caprices du capital, qui se situe aux postes de commande. Or du côté de la vie sociale, et même s'il y a des sujets qui agissent en effet, ces actions ne sont censées jamais gouverner les affaires communes, mais bien rester coincées du côté des initiatives civiles. Ces actions, elles ne seraient jamais à vrai dire des actions, mais des demandes et des sollicitudes aux gouvernants : elles sont censées exprimer un malaise, des préoccupations, etc. L'essentiel c'est que la symbolique de l'État veilleur tient, et donc la raison de la représentation. Et c'est la force des distinctions d'Arendt, la force aussi de la distinction entre le politique et le social, qu'en pointant phénoménologiquement les « choses mêmes » de la politique, et cela au sein de la position de principe de l'intempérie plurielle qui est la seule où ces choses sont susceptibles d'être et donc d'apparaître, elles demeurent irréconciliées à l'égard de cette symbolique.

Cette symbolique tient assez bien néanmoins d'ordinaire, et c'est pourquoi Hobbes peut nous sembler beaucoup plus raisonnable qu'Arendt, et sa notion de l'État beaucoup plus vraisemblable par rapport à notre expérience courante. Et c'est en effet chez Hobbes, qu'on retrouve la raison des vainqueurs, celle qui plaît aux dieux et à l'Histoire. Mais à Arendt, comme à Caton l'Ancien, c'est bien plutôt la cause et la raison des vaincus qui plaît (VE, 277). Car l'histoire de la politique moderne n'est pas seulement celle de l'État veilleur : elle est aussi bien celle de la Révolution. Et cette histoire, elle est de même « politiquement l'histoire la plus intime de l'âge moderne » (CC, 13)*. Si on veut comprendre, donc, quelque chose des vues d'Arendt sur l'État ou plutôt sur la République, et cela non comme une simple utopie théorique, c'est à cette deuxième histoire qu'il faut se rapporter : non l'histoire de l'État comme produit d'un pacte, mais l'histoire de l'action. Et au sein de l'action, les tentatives de fondation.

Car Arendt nous permet donc de saisir à quel point l'État veilleur est impuissant, malgré son appareil de force et de violence, en ce qu'il ne s'assoit point sur le pouvoir de la pluralité mais sur la castration de ce pouvoir. N'importe quel État fort, donc, selon le sens qu'on donne d'habitude à cette expression, est un État impuissant. Si la machinerie d'État est d'habitude soumise aux aléas de la richesse, ce n'est donc point un hasard, mais bien une

* « *politically spells out the innermost story of the modern age* » (BPF, 5)

conséquence de la structure du Léviathan. Et si l'histoire de l'État moderne coïncide bien avec celle du capitalisme, c'est à cause de cette impuissance.

Du point de vue de l'histoire du monde, le Dieu artificiel reconstruit et entretenu chaque jour sur la terre, il n'a fait qu'accompagner en effet, au sein justement du *vieux* monde, la montée en puissance du capitalisme, et donc la destruction du-monde. Car ce n'est pas le pouvoir du capital qui gouverne le monde, dans la modernité : et tout simplement parce qu'il n'y a pas de *pouvoir* du capital. Si, selon Arendt, l'exploitation renvoie à une sphère de violence tout à fait non politique, lorsque c'est la logique de l'exploitation (la « nécessité économique ») qui dirige les affaires collectifs, on est en pleine absence de politique : on n'est que dans la force idéologique des choses, dans le gouvernement de personne.

CHAPITRE 4 — Politique des peuples sans État

La politique, chez Arendt, ce n'est pas ce qui vient parer la guerre de tous contre tous, mais ce qui organise la fuite de tous devant tous. Par sa conception de l'action et du pouvoir, par la distinction entre pouvoir et violence, Arendt n'oppose donc pas le pouvoir à la sécurité : c'est au contraire l'organisation, et le rôle de la promesse dans son sein, la seule source plurielle de la sécurité. Mais ceci, justement, à condition de ne jamais confondre le pouvoir, qui n'existe qu'au pluriel, qui n'existe qu'au présent pluriel, avec la violence.

Entre pouvoir et violence, il y a donc pour Arendt un rapport inversement réciproque. Plus il y a du pouvoir, dans un État, moins il y a de la violence, et inversement. Or on peut se poser la question évidente à savoir si là où règne l'inégalité sociale, là où on vit dans des sociétés définies par des rapports capitalistes de production, la violence n'est déjà du début installée. Et si la lutte des classes n'est ce qui vient opposer une violence des opprimés à la violence des oppresseurs, afin de niveler par des pressions, grèves, blocages, sabotages, l'inégalité. Par l'organisation économique, il y aurait donc toujours une guerre sociale en puissance. Et accepter la distinction entre pouvoir politique et violence non politique, cela implique de laisser sans ressources de combat ceux qui n'ont pas justement de pouvoir. Cela signifierait accepter le consensus qui sépare le politique comme une sphère sans violence pour mieux assurer que la violence économique n'opère que dans un seul sens, que d'une façon unilatérale. C'est donc accepter une définition univoque de la violence, la définition de ceux qui sont aux postes de commandement.

Or l'essentiel de la distinction arendtienne entre pouvoir et violence, c'est qu'elle définit une autre entente de conflit. Car l'exploitation, chez Arendt, elle opère en effet dans une sphère de violence non politique, et là où ceux qui gouvernent sont les « fondés du pouvoir du capital », cette sphère de violence s'étend partout en effet. Or à cette extension, il n'y a pas lieu pour Arendt d'opposer un autre type de violence. L'essentiel, c'est d'opposer à l'extension de la violence un autre type de pouvoir, un autre type d'organisation : d'aller vers un autre monde de la politique. C'est d'opposer un pouvoir au présent au pouvoir représenté, et d'opposer un pouvoir pluriel et non partisan, régulé par la raison de l'entre, au monopole étatique de la violence. La politique en acte, la politique en effet, ne saurait qu'interroger jusqu'où on peut aller, lorsqu'on sépare le pouvoir de la violence. C'est cela, de même, l'essentiel de la patience de l'action, et c'est pourquoi la politique se sépare de l'urgence.

Car, comme on a vu, le grand chantage du Léviathan veilleur est celui de la guerre civile. Il consiste à dire que là où il y a du pouvoir d'agir au présent, c'est la guerre de tous contre tous. De ce point de vue, mieux vaut n'importe quel ordre au désordre, quoi qu'il soit de son injustice : et c'est pourquoi le lien de la division asymétrique tient-il.

Mais, chez Arendt, comme on a dit, la fuite de tous devant tous qu'elle oppose à la guerre civile n'est pas seulement une image de l'état de nature qu'elle reprend de Montesquieu. C'est une expérience bien factuelle qu'elle a rencontrée dans sa tentative de contribuer à l'organisation d'une politique juive. Et l'essentiel, c'est que le sujet du tort à partir duquel une certaine conceptualité de la politique s'est déployée chez Arendt n'a pas été le prolétaire, mais le sans-État, le réfugié, le paria. Ainsi, il importe justement de déplier comment à partir d'une analyse de ce cas précis une pensée de la politique a vu le jour. Car chez Arendt le sans-État n'est pas la minorité, n'est pas l'exploité. *Il est ce qui reste justement sans lien dans la société fondée sur le lien de la division asymétrique.* Et c'est autour de cet élément « sans lien » qu'Arendt rencontre les luttes pour le droit au droit : ces luttes dont le sens est justement de symétriser politiquement ce lien, de faire exister une part commune, une part de l'égalité au présent dans la société de l'inégalité.

4.1 Une utopie politique juive

Qu'est-ce que, politiquement, un Juif ?

Dans son analyse de la question des sans-État, on rencontre un des paradoxes sinon le paradoxe fondamental de la pensée d'Arendt. On a essayé de montrer déjà que, chez Arendt, c'est seulement l'innocence, une certaine innocence dans le sens d'une non maîtrise quant aux conséquences de ce qu'on fait, qui est à même d'agir, c'est-à-dire de commencer quelque chose de neuf à même le-monde. Or, en même temps, du moins au XXe siècle, l'innocent cela a été justement le sans État, le réfugié, celui qui n'a eu donc de statut politique dans aucun État. Et en fait, selon Arendt, l'histoire de l'État moderne coïncide avec celle de la chasse à l'innocence, de l'enfermement de l'innocence, de l'expulsion de l'innocence et de l'extermination de l'innocence. C'est pourquoi il y a eu de moins en moins de monde tout au long de cette histoire, en Occident. Et c'est cela l'histoire du totalitarisme, selon Arendt.

Ce paradoxe de l'innocence renvoie d'abord chez Arendt à ce qu'on peut appeler son utopie politique juive, qui a très probablement été complètement déçue pour elle au moment où l'État d'Israël s'est fondé de la façon mythique que l'on sait. Mais qu'est-ce qu'a été, pour

Arendt, la politique juive ? Qu'est-ce qu'un Juif, qu'est-ce qu'un Juif comme sujet politique ? Eh bien, un Juif, selon Arendt, d'un point de vue politique, *ce n'est qu'un être humain*. Mais justement, un être humain qui appartient à un peuple sans État : et justement ce qu'était un Juif hier selon Arendt, c'est exactement ce qu'est aujourd'hui un Palestinien, ou un Sahraoui, etc. Un être humain qui appartient à un peuple sans État est ce qu'Arendt appelle un *paria*. Et la politique juive, cela a été pour elle la politique des parias. Le peuple juif, par son histoire, par sa situation dans le contexte européen, avait selon Arendt au XXe siècle l'opportunité en agissant de devenir une sorte d'avant-garde politique des parias du monde, et d'abord des parias du-monde européen.

Le paria, c'est en effet celui qui n'est qu'un homme, celui qui n'est qu'un simple être humain sans aucune qualité spécifique. C'est donc exactement ce qu'Agamben appelle une vie nue¹³⁷. Mais justement, là où Agamben se consacre longuement à analyser comment cette vie nue indéterminée est soumise à tout l'éventail des formes de la domination connues et inconnues pour après l'amener à quelque refuge monastique où elle trouvera enfin sa forme, Arendt a cherché à déterminer la politique des parias, qui ne consiste pas du tout justement en quelque biopolitique qui serait comme la fiction contraire du biopouvoir fictif. Car précisément, la vie nue, elle parle pluriellement, elle agit pluriellement, et c'est pourquoi le paria est un être humain et non pas un concept. Et sur ce qui en est de l'humain, du simplement humain, on ne saurait l'apprendre que chez le paria. Car le paria n'est qu'un être humain, en effet, qui n'appartient à nulle communauté étatique : et c'est pourquoi il n'est qu'un être humain. Mais cette situation de non-appartenance du paria a été pour Arendt le lieu privilégié de déterminer ce qu'est justement la politique dans son sens le plus simple, le plus essentiel, le plus direct. La politique, on peut dire, non pas des juifs ou des prolétaires, mais celle des êtres humains, hors toute particularité ou statut social. La politique sans nom particulier, donc, mais aussi la politique entière, la politique tout court : *la politique*.

Les individus sans État représentent le phénomène le plus nouveau de l'époque contemporaine. On ne retrouve en eux aucune des catégories ni des règlements issus de l'esprit du XIXe siècle. Ils sont tout aussi éloignés de la vie nationale des peuples que des luttes de classe de la société. Ils ne sont ni des minoritaires ni des prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois. S'agissant de cette absence fondamentale de droits, aucune naturalisation ne pouvait plus donner le change en Europe. Il y avait toujours plus de naturalisés et il n'échappait à personne d'averti que le moindre changement de gouvernement pouvait suffire à annuler toutes les naturalisations

¹³⁷ Voir notamment la première étude, qui entretemps est devenue classique, de la longue série sur l'*homo sacer* : Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

octroyées sous le précédent gouvernement. Naturalisé ou pas : les camps de concentration demeuraient opérationnels. Riche ou pauvre, on appartenait à la couche toujours plus nombreuse des parias européens. (TC, 52)

C'est cela qu'on peut lire dans l'article *Une patience active*. Et dans le manifeste *Nous autres réfugiés* :

Toutes les qualités juives tant vantées — le 'cœur juif', l'humanité, l'humour, l'intelligence désintéressée — sont des qualités de parias. Tous les défauts juifs — manque de tact, imbécillité politique, complexe d'infériorité et avarice — sont caractéristiques des parvenus. Il y a toujours eu des Juifs qui n'estimaient pas utile de troquer leur attitude humaine et leur vue naturellement pénétrante de la réalité contre l'étroitesse d'esprit de caste ou l'irréalité essentielle des transactions financières. » (TC, 75)*

Ainsi, le Juif, d'un point de vue politique, cela a été selon Arendt le paria. Et dans tout ce qu'elle a écrit sur la « question juive », ce qui est frappant justement c'est que jamais elle ne tombe en effet dans l'emprise du discours de l'ennemi. Face au mythe nazi, jamais elle ne construit un mythe juif : et comme toujours chez Arendt, ce qui est de même étonnant c'est que *le religieux brille de son absence*. Bien plutôt, tout à fait à l'encontre de la fabrication d'un mythe juif, même dans ses études sur « la tradition cachée » qui portent sur des diverses figures de ce qu'elle appelle les « parias conscients », elle ne cesse justement de souligner le manque de tenue politique même des aventures les plus admirables de ces parias. Ainsi pour Heine le seigneur du monde onirique, Lazare le paria conscient, Chaplin le suspect, Kafka l'homme de bonne volonté.

Chez Arendt, donc, d'un point de vue politique, le Juif c'est le paria, c'est-à-dire celui qui n'est qu'un être humain sans aucune qualité spécifique, qui appartient à un peuple sans État. Pour elle, ce que le Juif a de plus précieux, c'est justement ce qui en lui relève tout simplement de l'humain, du simplement humain : voilà la petite vérité de fait sur la grande légende du génie des Juifs. Mais justement, l'absence d'appartenance étatique ou sociale du paria, fait de lui normalement le parvenu : celui qui justement parce qu'il n'appartient à nul milieu social, à nulle communauté nationale, lorsqu'il réussit à être accepté dans tel milieu, lorsqu'il réussit à obtenir la naturalisation dans telle communauté, il devient le plus farouche défenseur des préjugés de la caste de tous, le plus patriote de tous.

* « All vaunted Jewish qualities —the 'Jewish heart', humanity, humour, disinterested intelligence— are pariah qualities. All Jewish shortcomings —tactlessness, political stupidity, inferiority complexes, and money-grubbing— are characteristic of upstarts. There have always been Jews who did not think it worthwhile to change their humane attitude and their natural insight into reality for the narrowness of caste spirit or the essential unreality of financial transactions. » (JW, 274)

L'histoire du parvenu, c'est donc l'histoire de ce Monsieur Cohn de Berlin qu'elle raconte dans *Nous autres réfugiés*, qui depuis 1933, en peu d'années et au rythme de l'extension du nazisme, passe d'être un « Allemand à cent cinquante pour cent, un super-patriote allemand », pour après devenir lorsqu'il change de pays un patriote tchèque également hyper convaincu, pour passer après à Vienne et donc devenir un super-patriote autrichien, pour passer après à Paris et préparer « son assimilation en France en s'identifiant à 'notre' ancêtre Vercingétorix » (TC, 70)**. C'est de même l'histoire sinistre qu'elle raconte dans *Eichmann à Jérusalem*, où des groupes sionistes ont collaboré avec les nazis dans plusieurs tentatives délirantes de régler le « problème Juif », par exemple en préparant une grande migration du peuple Juif à l'île de Madagascar, ou enfin ces histoires de Juifs qui par patriotisme allemand, tchèque, autrichien ou français ont été les premiers à monter volontiers aux trains qui les amenaient aux camps de la mort pour faire preuve de fraternité et de loyauté envers leurs compatriotes. C'est encore l'histoire des super-assimilations des « Juifs de Cour », ou celle des « Juifs d'exception » qui ont toujours prétendu jouir de privilèges divins même à l'encontre de leur propre peuple, par exemple quant à la richesse comme les Rothschild et le reste, ou encore les intellectuels purement sociaux comme Zweig, qui « au lieu de lutter, il se taisait, heureux que ses livres n'aient pas été immédiatement interdits » (TC, 79).

Ce sont en effet des histoires comiques et sinistres, ordinaires ou exceptionnelles, ce qu'elle rencontre dans son analyse de l'intervalle Juif. Mais elles renvoient toutes à ce qu'Hannah Arendt appelle, dans les phrases citées plus haut, « l'imbécillité politique » du paria parvenu. Mais c'est là l'essentiel, selon Arendt : que n'importe quel paria parvenu aura tendance à se super-assimiler ainsi. Comme elle l'écrit encore dans *Nous autres réfugiés* :

Très peu d'individus ont la force de conserver leur propre intégrité si leur statut social, politique et juridique est totalement remis en question. N'ayant pas le courage nécessaire pour lutter et modifier notre statut social et juridique, nous avons décidé, pour la plupart d'entre nous, d'essayer de changer d'identité, et ce comportement étrange ne fait qu'empirer les choses. Nous sommes en partie responsables de l'état de confusion dans lequel nous vivons. » (TC, 69)*

** « by identifying himself with 'our' ancestor Vercingétorix. » (JW, 271)

* « Very few individuals have the strength to conserve their own integrity if their social, political, and legal status is completely confused. Lacking the courage to fight for a change of our social and legal status, we have decided instead, so many of us, to try a change of identity. And this curious behavior makes matters much worse. The confusion in which we live is partly our own work. » (JW, 271)

Ainsi, particulièrement, les réactions imbéciles de certains Juifs face à la situation qui leur était faite dans l'Europe de la montée du nazisme, cela ne dit donc rien de particulier pour Arendt sur le peuple Juif, sauf justement qu'il a été un peuple paria, un peuple sans État.

Le monde du parvenu, c'est en effet celui du « sauve qui peut » social si bien décrit dans la littérature romanesque du XIX^e siècle : c'est là la racine de l'imbécillité politique, selon Arendt, qu'on prend toujours ses désirs pour la réalité, et on perd tout contact avec le réel. On n'est rien au début, mais on parvient plus tard à être quelque chose, on parvient à appartenir à quelque chose, et alors on croit qu'on est celui qui appartient le plus, celui qui était là le premier, celui qui a tous les droits d'être là, etc. : parce qu'on a réussi à parvenir, on a fait le grand saut prodigieux à la société. Ainsi, si on est riche, on peut même acheter des titres de noblesse, ne prononcer que des mensonges sans cesse sur son passé, et enfin tout falsifier. Et c'est cela en effet ce qui donne le ton à la société des parvenus. Ainsi, par exemple, *La recherche du temps perdu*, dès cette perspective, peut être lue comme la découverte progressive du narrateur du fait que tout ce qu'il croyait être le-monde n'était en vérité qu'une société de parvenus : et que ce-monde donc ne saurait exister que dans l'œuvre d'art¹³⁸.

Seulement, tous ces changements d'identité des parvenus, comme le dit Arendt, produisent une énorme confusion : on finit par ne plus savoir ni ce qu'on est ni ce qu'on fait, on perd tout à fait le contact avec le réel, on vit d'une façon tout à fait imaginaire. Et en fait, les parvenus aiment particulièrement, comme le dit Arendt, le monde des transactions financières, justement par son irréalité. Et ne pas du tout particulièrement les Juifs, justement : la grande légende des complots de l'oligarchie juive, ce n'est que la petite vérité politique du parvenu. Et l'histoire de la bourgeoisie au XIX^e siècle, cette *légende* de la grande bourgeoisie cultivée que certains regrettent tellement de nos jours¹³⁹, n'est que celle de la conformation progressive de la société des parvenus, comme on peut voir encore une fois dans la littérature romanesque, par exemple dans l'œuvre de Jane Austen : *on ne parle que d'argent*, et cela *sans cesse*, c'est dans cet aspect une pure sociologie du parvenu, même si bien entendu ce n'est pas cela le seul intérêt de cette œuvre.

¹³⁸ Arendt cite cet exemple, mais on peut aussi lire plus amplement à ce propos la belle étude de Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1964 et 2010.

¹³⁹ Par exemple, Jean-Claude Milner, dans *Le salaire de l'idéal* (Paris, Seuil, 1997), où il se lamente de ceci que le capitalisme lui-même, sans besoin du communisme diabolique, va finir par détruire cette belle bourgeoisie qui est un petit peu légendaire quand même. La littérature, à cet égard, qui a été justement écrite largement par des bourgeois qui détestaient un petit peu cette même bourgeoisie, à même son caractère « fictif », est une formidable machine à détruire les mythes de la « réalité ». C'est pourquoi, il nous semble, Arendt en use abondamment dans ses analyses politiques.

Dans ce sens, ce qui dévoile à cet égard la persécution nazie des Juifs, selon Arendt, c'est la vérité du mot qu'elle reprend de Balzac, qui savait certainement de ce genre de choses : « on ne parvient pas deux fois » (TC, 75). C'est-à-dire, que lorsqu'on est parvenu quelque part, lorsqu'on s'est assimilé et qu'après on a été dénaturisé, c'est fini l'histoire de parvenir. Mais la vie du parvenu, en étant tellement accrochée à l'irréalité, a du mal à comprendre cela, selon Arendt. On continue aussi, au sein de la « patience » du parvenir, avec le train-train, avec l'idée fixe : on parviendra encore, encore et encore, car la vie ce n'est que parvenir, et hors le mythe du parvenir il n'y a rien.

Car il y a en effet une « patience » du parvenir, la patience purement sociale. Et la patience du parvenir, ce n'est en effet que la vie sous la condition de la célèbre *égalité des chances* américaine remarquée par Tocqueville, et la « poursuite du bonheur » analysée par Arendt dans son *Essai sur la Révolution* : l'égalité du point de vue du parvenir, l'égalité capitaliste. Cette égalité des chances nord-américaine, c'est en effet l'égalité des chances de parvenir, qui suppose une égalité de principe quant au droit à la spéculation matérielle : en oubliant seulement, il est vrai, que ceux qui ont déjà accumulé ont des « chances originaires », après que la colonisation a été déjà réalisée, et il ne reste plus d'Ouest. C'est le fameux rêve américain, en effet, un mythe formidable, et c'est pourquoi ce pays où règne l'égalité des capitalistes vit tellement dans des rêves, dans des mythes, dans l'irréalité, et tellement hors de l'histoire donc, hors du « continent-histoire ». Mais c'est pourquoi justement il a été tellement attractif pour les pauvres du monde, qui ont voulu aussi s'offrir une vie un peu plus mythique. Mais c'est aussi pourquoi ceux qui sont pauvres au présent, donc, après que la colonisation a été faite, ceux qui sont brutalement confrontés avec de la réalité même là où ils voudraient aussi pouvoir se payer des mythes des compatriotes, ont tellement du mal à endurer la vie dans ce pays de l'égalité des chances de parvenir.

Quoi qu'il en soit des États-Unis, c'est là où l'égalité des chances de parvenir a été perdue, comme lorsqu'on a commencé à persécuter les Juifs dans l'Allemagne de l'hitlérisme, que le parvenir devient extrêmement dangereux, et le « sauve qui peut » social qui essaie toujours de fuir le danger du-monde dévoile ce qu'il est, malgré toutes ses dissimulations : une simple lâcheté. Le pauvre paria qui ne recherche qu'à être accepté par la société, il n'a rien de pauvre, il n'est qu'un lâche s'il continue avec le train-train du parvenir et avec l'ensemble des fantaisies et les superstitions qui provoque la patience du parvenir, parce qu'il est en train de compromettre tout son peuple.

Ainsi les articles d'Arendt sur la « question juive » et surtout le très beau manifeste *Nous autres réfugiés*, ils sont de ce point de vue un appel au courage au peuple Juif, et une

attaque constante et minutieuse à l'intervalle du parvenu. Car, en effet, organiser politiquement les Juifs, cela pose le problème fondamental de nuire au « sauve qui peut » de la société juive : nuire au parvenu. C'est justement le problème de nuire à une certaine idée de l'assimilation :

Avec nous autres immigrants allemands, le mot d'assimilation a reçu une signification philosophique 'profonde'. Vous ne pouvez pas imaginer comme nous prenions cela au sérieux. L'assimilation ne signifiait pas l'adaptation nécessaire au pays où le hasard nous avait fait naître et au peuple dont il se trouvait que nous parlions la langue : nous nous adaptons en principe à tout et à tout le monde. Cette attitude ne m'est apparue dans toute sa clarté que grâce à la formule de l'un de mes compatriotes qui, apparemment, savait exprimer ses émotions. Venant juste d'arriver en France, il créa l'une de ces sociétés d'adaptation dans lesquelles les Juifs allemands affirmaient à qui voulait bien les entendre qu'ils étaient d'ores et déjà français. Dans son premier discours il dit : 'Nous avons été de bons Allemands en Allemagne et nous serons de bons Français en France.' Il fut applaudi avec enthousiasme et personne ne rit ; nous étions heureux d'avoir appris comment manifester notre loyauté. (TC, 71-72)*

Ainsi, nuire au parvenu, cela signifie chez Arendt le fait de nuire à l'assimilation à n'importe quoi, à l'assimilation « allemande », à l'adaptation « profonde » ou par principe, à l'adaptation justement systématique et abstraite du parvenu, et qui ne cesse ainsi de poser d'une façon abstraite le problème de l'assimilation. Le parvenu s'assimile à n'importe quoi, et c'est là, comme c'est le cas notamment du philistin riche, qu'il change tout ce qui est du monde en abstraction, notamment en ce qui touche à l'« l'étroitesse d'esprit de caste ou l'irréalité essentielle des transactions financières » : et donc à la société capitaliste qui détruit le monde. On voit là donc qu'Arendt lutte avec un certain mythe du peuple Juif, celui justement qui était utilisé en ce temps partout en Europe pour attaquer les Juifs, également les pauvres.

Errance du parvenu, errance du paria

Mais sa façon de lutter contre ce mythe est bien complexe. Car d'abord, elle sépare l'intervalle du parvenu du nom « Juif ». Le Juif parvenu ce n'est pas un Juif, c'est un parvenu,

* « With us from Germany the word 'assimilation' received a 'deep' philosophical meaning. You can hardly realize how serious we were about it. Assimilation did not mean the necessary adjustment to the country where we happened to be born and to the people whose language we happened to speak. We adjust in principle to everything and everybody. This attitude became quite clear to me once by the words of one of my compatriots who, apparently, knew how to express his feelings. Having just arrived in France, he founded one of these societies of adjustment in which German Jews asserted to each other that they were already Frenchmen. In his first speech he said : 'We have been good Germans in Germany and therefore we shall be good Frenchmen in France.' The public applauded enthusiastically and nobody laughed ; we were happy to have learned how to prove our loyalty. » (JW, 272)

et il y a en effet énormément de parvenus qui ne sont pas Juifs. Le parvenu, c'est donc un intervalle du monde, un intervalle de la pluralité humaine. Or en même temps, c'est l'assimilation par principe du parvenu qui empêche au peuple Juif de s'organiser politiquement afin de lutter contre le nazisme. C'est donc l'intervalle du parvenu, que les nazis identifient mythiquement avec le peuple Juif tout entier, qui empêche les Juifs de s'organiser politiquement. Arendt, bien entendu, n'accepte pas ce mythe, n'accepte pas le mythe de l'ennemi. Mais à même ce refus, parce qu'elle ne répond pas avec un autre mythe, elle divise en fait le nom Juif.

Le Juif, chez Arendt, c'est donc deux choses. Mais justement, *aucune de ces deux choses n'est juive*. Le nom Juif se divise en Paria et Parvenu, l'intervalle du paria et l'intervalle du parvenu qui ne sont pas particulièrement juifs, mais font partie de la pluralité humaine. Car chez Arendt, justement, *les Juifs* c'est un peuple, les Juifs ce ne sont qu'un peuple, un peuple sans État, et donc un peuple à l'état pur, et donc rien qu'un *Peuple*, comme encore les Roms, comme encore... Lorsque les peuples sans État sont entrés dans l'apparence, on a vérifié cela, selon Arendt, que les Juifs n'étaient plus qu'un peuple, qu'un peuple sans État comme le reste des peuples sans État. Et justement le Peuple, le peuple à l'état pur, le peuple sans-État, c'est le peuple *et* le peuple, c'est-à-dire le *parvenu* et le *paria*. Et le paria et le parvenu, ils sont deux intervalles du-monde justement, deux intervalles de la pluralité humaine, et cela n'a donc rien d'ethnique ni de sacré.

L'un se divise en deux, en effet, au sein de la judaïté. Contre le mythe unitaire nazi, la division. Mais dans cette division, il y a d'une part la réalité et d'autre part la fantaisie, même si cette fantaisie est bien réelle et meut les fils de la société capitaliste, et donc de la destruction du-monde. La seule chose *réelle* du Juif, quant *au-monde*, ce n'est que le paria. Le parvenu, ce n'est que la fantaisie, le mythe, le principe, l'« idée » ou la superstition. Si les Juifs peuvent s'organiser et agir à même le-monde, ce n'est qu'en tant que parias. Car les fantaisies, les mythes, les principes, ne sauraient pas s'organiser. La vie abstraite du parvenu, cela ne saurait connaître que le « sauve qui peut », en effet. Et c'est justement ce « sauve qui peut » dont profitent les nazis pour leurs escroqueries : *l'absence de politique*.

Voilà donc chez Arendt une rencontre de la politique, dans sa tentative de contribuer à l'organisation des Juifs. Et cette rencontre est lourde en conséquences. Car c'est justement rencontrer la politique là où n'est censé camper que son contraire : dans le peuple sans État qu'a été tout au long de son histoire, jusqu'à de temps immémoriaux, le peuple Juif. Car le peuple Juif, comme le peuple Rom notamment — qui a été de même massacré dans les camps même si, bien entendu, cela a fait beaucoup moins de bruit, parce qu'ils ont très peu écrit,

parce qu'ils n'ont pas été si riches, et c'est pourquoi ils continuent à être persécutés un peu partout de nos jours —, ce sont en effet des peuples sans État par excellence, des peuples errants. Et c'est justement cette errance des peuples sans État qu'Arendt divise en deux. Car en fait, l'utopie politique juive d'Arendt, c'est une sorte de politique de l'errance. La politique des parias, la politique de ceux qui ne sont que des êtres humains, c'est en effet une politique de l'errance.

Le peuple se divise en deux, donc¹⁴⁰. *D'une part*, il y a le parvenu, et donc l'errance de celui qui est systématiquement quelqu'un, par principe, qui s'assimile d'une façon semblable à n'importe quoi, à n'importe quelle société, à n'importe quelle nation. C'est l'errance abstraite, on peut dire, et qui ne fait qu'irréaliser le-monde, que mener tout ce qui est *quelque chose* dans le monde vers une irréalité, un mythe, une fiction. Et donc, le parvenu c'est le destructeur de la loi de la terre, de la loi infinie de la pluralité. Car, en effet, avec son analyse du parvenu, Arendt fait une sorte de « théorie du capital », qui est aussi une théorie du devenir abstrait du monde dans le « social » et de la dispersion du peuple.

Mais justement, le parvenu qui est *par principe* quelqu'un, celui qui s'assimile à n'importe quoi, à n'importe quelle société, à n'importe quelle nation, *il n'est jamais n'importe qui*, il est toujours *Quelqu'un*. C'est pourquoi, il veut toujours jouir des privilèges, et jamais ne se contente des droits, comme dans le cas des juifs d'exception. Il n'est jamais l'égal à même l'errance, il est toujours supérieur au reste de son peuple. Parce qu'il est en effet quelqu'un et pas du tout n'importe qui : il est intellectuel de profession, financier de profession, Allemand de profession, Français de profession, Tchèque de profession, etc. *Il Appartient*, il appartient par principe, par profession de foi, et c'est là, par cette appartenance par principe qu'il est supérieur au reste du peuple. Car il n'est jamais Juif, c'est-à-dire qu'il n'est jamais un paria, il est toujours Allemand, financier, etc.

C'est cela qu'Arendt appelle l'assimilation « profonde », l'assimilation comme Idée, ce qu'on peut appeler l'ultra-assimilation. À même cette ultra-assimilation, le-monde devient de plus en plus irréel. Ce qui n'est qu'un *fait* de naissance, devient-il une sorte d'idéal de la vie, un mythe de la terre et du sang. Ce qui n'est qu'une *activité*, devient-elle une caste de la société. L'errance du parvenu fait ainsi que le-monde se perde, et que le peuple se confonde extrêmement. C'est pourquoi il y a tellement de parvenir aussi chez les nazis, comme Eichmann qui pendant qu'il organisait l'extermination n'était attentif en vérité qu'à sa

¹⁴⁰ Ce qui fait songer à la « contradiction à l'intérieur du peuple » théorisée par le chef marxiste-léniniste Mao Tsé-Toung. Même si cette division, comme on le verra, n'est pas traitée par Arendt à la manière d'une contradiction. Voir : Mao Tsé-Toung, « De la juste solution des contradictions au sein du peuple », in *De la pratique et de la contradiction*, présenté par Slavoj Žižek, Paris, La Fabrique, 2008.

carrière, et dans tous ceux qui se croient Allemands de souche, Français de souche et le reste. Car en fait, ces gens-là ne sont que des parvenus. Car seulement un parvenu, par son appartenance de principe à n'importe quoi, peut croire que le fait de la naissance donne des privilèges. Et c'est l'errance du parvenu qui fait naître en effet chez Arendt les mythes des nations et les castes sociales avec ses préjugés. C'est en fait ce qu'on pourrait appeler *l'errance de l'Imaginaire du peuple*, au sens lacanien du terme¹⁴¹ : l'errance du peuple comme mythe ou de la communauté comme mythe. C'est cette errance du mythe qui provoque chez Arendt de l'inégalité à même le peuple, et donc qui rend impossible la politique, et qui seulement produit la dispersion du « sauve qui peut ».

L'un se divise en deux donc au sein du peuple. Et *d'autre part*, il y a donc l'errance du paria. Le paria, c'est en effet n'importe qui. S'il appartient à quelque caste sociale, il n'appartient que de fait. S'il appartient à quelque nation, il n'appartient que de fait. Même s'il appartient à quelque chose, il n'est jamais Quelqu'un, il est toujours *n'importe qui*, et donc, dans un sens, *Personne*. Mais, en étant personne, il est l'*être* humain. Par principe, il n'appartient à rien, *sauf au peuple*. Au peuple, donc, et non pas à nulle nation particulière. Au peuple, donc, et non pas à la nation Juive non plus. S'il appartient à quelque chose, ce n'est pas par principe, mais par conséquence, par effet, seulement dans la surface du monde, pourrait-on dire. Il est le pur humain ou l'humain nu, hors société, hors classe, hors nation, hors État. Le paria est peuple, il n'est que quelqu'un du peuple, et qui endure toujours cette appartenance rien qu'au peuple, même s'il est Français, Allemand, Autrichien ou écrivain, riche ou pauvre, savant ou ignorant. Il est celui qui se souvient toujours, malgré ses appartenances *de fait*, qu'il n'appartient *en vérité* qu'au peuple. C'est pourquoi, jamais il ne sera le parvenu, parce que dans la patience du parvenir il ne saurait qu'oublier cette appartenance au peuple. Et le paria, en effet, il est celui qui malgré les nations, malgré les classes sociales, est la *mémoire vivante* de ceci qu'il y a du peuple. Son errance, c'est l'errance justement du peuple, de ces êtres humains qui n'appartiennent qu'au peuple. Et autant qu'il y aura des parias, il y aura du peuple. Et c'est pourquoi, les parvenus, ils ne cessent de trahir le peuple.

La politique du paria, ce n'est donc pas la politique des ouvriers, la politique prolétarienne. Les parias, ils sont hors classe, hors nation, hors loi : ils sont ceux qui appartiennent à des peuples sans État. C'est pourquoi, le lien de la division asymétrique, dans l'ensemble de ses variations, ne leur est même pas accordé : ils sont *sans lien*. Et c'est

¹⁴¹ Sur la topologie réel/imaginaire (et symbolique), voir : Jacques Lacan, *R.S.I. Le Séminaire - Livre XXII*, version AFI, 1974-1975. Voir aussi Jean-Claude Milner, *Les noms indistincts*, *ibid.*

pourquoi, pour Arendt, le phénomène des peuples sans État qui sont entrés brutalement dans l'apparence au XXe siècle bouleverse l'ensemble des catégories politiques du XIXe siècle. Et c'est pourquoi, également, elle a lutté tellement et frontalement contre le marxisme, dont les catégories ne nous permettent pas du tout de saisir le sens du nazisme : car un marxiste ne saurait jamais comprendre le massacre comme une « fin en soi »¹⁴², la domination là où la motivation économique est absente. Et c'est pourquoi selon Arendt les intellectuels marxistes sont également passés à côté du danger qui était en train de s'approcher en Europe dans ce temps-là.

Mais la division du peuple, chez Arendt, ne correspond pas non plus au couple majeur/mineur qui a été mis en relief notamment par Deleuze¹⁴³, même si cela peut paraître semblable. Le peuple ce n'est pas la minorité d'un État, qui appartiendrait ainsi encore autrement par le lien de la division asymétrique : encore une fois, le paria, chez Arendt, c'est le *sans lien*. De même, la politique du paria ce n'est pas une politique mineure qui ne cesserait d'opérer à n-1, en ne cessant d'hystériser l'ensemble de figures de la Majorité, de l'Un : Homme, Bourgeois, Hétérosexuel, Caucasien, etc. D'abord, parce que cette politique repose elle-même sur une théorie, celle des multiplicités, et jamais la politique ne saura être pensable du point de vue de la théorie, et c'est bien plutôt la « théorie » qui doit être pensée du point de vue de l'expérience de la politique. Le n-1, c'est une opérativité spéculative, et non pas politique.

Ensuite, la révolution minoritaire, dans le genre de « peuples du tiers-monde unissez-vous ! », a été à cause de cela bien plus théorique qu'autre chose, encore un autre « spectre ». De même pour la politique des multiplicités, ces « multitudes » chères à Negri, tout à fait spectrales. Car on croit beaucoup accorder au peuple, en disant que le peuple c'est toujours la minorité, mais en fait, on lui enlève tout, et d'abord le *pouvoir* : avec toutes ces figures spectrales qu'on lui prête volontiers, on ne fait peut-être qu'empêcher que le peuple trouve sa lumière propre, et ses propres formes d'organisation et ses propres modes d'apparition, on le destine à rester toujours à l'état infantile.

En ce qui concerne Deleuze, d'une façon plus générale, le différend à l'égard d'Arendt est justement de méthode. Ainsi, on a vu, chez Arendt, la pluralité ce n'est pas un concept, et

¹⁴² L'expression est de Primo Lévi, « *la strage fine a se stessa* ». Elle fait partie de la réponse de Lévi à un questionnaire proposé par la revue italienne *Storia Illustrata* en 1961, sous la forme d'une table ronde sur « La question juive » avec Remo Cantoni, Francesco Carneluti et Cesare Musatti. Les résultats de cette table ronde ont été réédités et présentés récemment par Arnold I. Davidson en italien dans le volume *La vacanza morale del fascismo. Intorno a Primo Levi*, Pisa, ETS, 2009.

¹⁴³ D'abord dans son livre sur Kafka écrit en compagnie de Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris, Minuit, 1975, p. 29 sqq.), et ensuite dans *Mille Plateaux* (Paris, Minuit, 1980).

c'est pourquoi la pluralité ce n'est pas du tout la multiplicité. On ne sort pas de l'Un en affirmant spéculativement les multiplicités, ainsi on ne fait que de l'anti-hégélianisme : on sort de l'Un spéculatif par un *bond*, en se déplaçant en pensée à l'assemblée. Car le-monde, c'est du pluriel, et la pluralité est *agissante*, et l'opérativité de l'agir n'est pas du tout celle du concept mais celle de l'expérience des hommes, de l'*Erfahrung*. C'est pourquoi, également, malgré les ressemblances conceptuelles, la différence est énorme entre la parataxe hölderlinienne et la synthèse disjonctive deleuzienne : car c'est une différence non justement de raison mais de *nature*. La politique, en effet, ne synthétise rien, même pas d'une façon disjonctive, car elle n'existe qu'entre chacun *et* chacun, à même l'espace intermédiaire, à même le-monde : elle ne fait que parataxer les « il me semble » qui sont aux prises avec le-monde, qui sont *entre* chacun et chacun.

Mais en quoi consiste donc l'errance du paria ? En fait, l'errance du paria est *l'errance du Réel du peuple*, encore au sens lacanien du terme. Le paria, c'est le réel du peuple, et n'importe quel peuple est paria. La division arendtienne du Juif est celle du mythe du peuple et du réel du peuple, du mythe de la communauté et du réel de la communauté, du mythe du lien et du réel du lien : et cela là où justement il s'agit des sans-lien, des errants, des peuples sans État. Le parvenu appartient par principe, c'est l'appartenance profonde ou l'ultra-appartenance. Mais par cette appartenance par principe, il se coupe du début du peuple, et c'est pourquoi le parvenu, il est du début, dès que le parvenir commence, Quelqu'un. Il est le n'importe qui qui toujours est Quelqu'un, qui est toujours le privilégié. Il est celui qui, s'il n'est pas Quelqu'un, n'est pas, il ne supporte pas d'être : de là la lâcheté que lui reproche souvent Arendt, car il ne tient qu'au mythe, et donc son être n'a nulle tenue réelle.

Mais cette lâcheté a aussi ses raisons — et c'est pourquoi, selon Arendt, il y a eu tellement de suicides entre les superstitieux parvenus (TC, 62). Car *le peuple n'est pas*, le peuple est divisé et la politique est absente : on n'a pas en vérité de sol. Et c'est qu'en fait, l'errance du paria, qui reste toujours le paria même s'il est quelqu'un, s'il appartient à la société, s'il appartient à quelque nation, sa façon d'errer en n'appartenant en vérité qu'au peuple, cela lui fait aussi croire qu'il est toujours Personne. Il est le n'importe qui qui n'est jamais quelqu'un mais qui est toujours Personne. Malgré qu'il soit Allemand, écrivain, Tchèque, il est toujours Personne. Entre Quelqu'un et Personne, c'est là que se joue la division du peuple chez Arendt : et c'est pourquoi le peuple n'est pas, et la politique est absente, et le nazisme fait son chemin. Car si l'errance mondiale du parvenu prend la forme de l'ultra-appartenance, l'errance mondiale du paria prend la forme d'une hypo-appartenance. Si le parvenu qui est Quelqu'un ne s'assimile jamais qu'aux préjugés de la caste, qu'aux

mythes des nations, le paria qui n'est Personne ne s'assimile jamais qu'au peuple lui-même, et donc aux pauvres, aux misérables, aux travailleurs, à ceux qui ne parlent pas, à ceux qui ne sont personne.

C'est pourquoi l'errance du paria est également non politique, et empêche le peuple d'agir. Il n'est pas non plus l'égal, il est toujours justement l'Inférieur, comme le parvenu est toujours le Supérieur. L'errance du paria ne connaît non plus le Droit, et c'est pourquoi elle est superstitieuse également à l'égard du-monde, mais d'une autre façon que celle du parvenu. Elle ne vit pas dans le monde du privilège, mais dans celui de la grâce. Le parvenu n'a aucun droit, il n'a que des privilèges ; le paria n'a aucun droit non plus, car tout ce qui lui est accordé lui est accordé par quelque grâce, par quelque faveur qu'il ne saurait jamais mériter. C'est pourquoi dans l'errance du paria, de celui qui n'appartient qu'au peuple, qui n'est jamais que peuple, il y a également de l'imbécillité politique.

L'exemple de Kafka

Ainsi, de l'errance du paria pur ou « inconscient », on a peut-être le meilleur témoignage dans les descriptions du peuple, de « notre peuple », qui apparaissent ci et là dans la littérature de ce paria conscient qu'a été, selon Arendt, Franz Kafka. Or Arendt ne trouve pas seulement chez Kafka le témoignage du peuple toujours Inférieur, mais le lieu même de la division du peuple, de la division du Supérieur et de l'Inférieur, de l'ultra-assimilation et de l'hypo-assimilation, ou encore du Quelqu'un et du Personne.

Et c'est que Kafka n'est pas un paria conscient comme les autres, chez Arendt. Le rapport intellectuel d'Arendt à Kafka, comme on le sait, est des plus intimes, infiniment intime. Chez Arendt, on peut le dire, Kafka est le paria conscient par excellence, et donc le *penseur paria*, le penseur pur ou l'être humain qui pense seulement en tant qu'être humain, en tant que celui qui est donc le paria dans telle société, dans telle nation : le penseur du peuple sans État, le penseur de ce qui reste sans-lien dans la société. Cela ne veut pas dire qu'Arendt trouve dans l'œuvre de Kafka des concepts ou des personnages conceptuels : car justement, un penseur paria, il ne saurait trouver sa demeure dans le concept, *car il est justement exposé*, il est toujours dans le danger. Le penseur paria, il est celui donc qui ne dispose pas du concept, qui ne pense donc pas par concepts. Et comme elle le dit dans le texte « La brèche entre le passé et le futur », ce qu'il y a chez Kafka, dans les lieux les plus dépourvus de tout monde de son écriture, dans les lieux où le langage s'expose de la façon la plus appauvrie et la plus concentrée, ce ne sont pas des concepts mais des *événements-de-pensée* (CC, 20).

Ces événements de pensée, d'un point de vue structurel, ont d'habitude la forme d'un combat. Et cela même dans les œuvres où l'écriture de Kafka circule de façon plus distendue, comme dans ses tentatives de roman. C'est à cela de même que les cinéastes Jean-Marie Straub et Danielle Huillet ont été très attentifs, dans son adaptation d'*Amerika*, intitulée justement *Klassenverhältnisse* (1983).

Et en effet, il y a, à même le peuple, des Supérieurs et des Inférieurs ; et la société de l'Inégalité, comme Rancière l'a écrit de même dans *Le maître ignorant*¹⁴⁴, est justement celle des inférieurs-supérieurs : car celui qui se croit quelque part supérieur se croit de même quelque part inférieur, mais parce qu'il méprise justement l'Infériorité et il admire la Supériorité, et inversement cela fonctionne d'une façon semblable, et c'est pourquoi la société des inférieurs-supérieurs ne tient qu'au Mépris, au mépris des autres qui est aussi le mépris de soi, au mépris des capacités des autres qui est aussi le mépris de ses propres capacités. Mais justement, chez Arendt, ce qui fait du lien à même la division du peuple, ce n'est pas la lutte des classes, le lien de la division asymétrique dont la stabilité serait assurée par l'État, qui empêche que le mépris social éclate en guerre civile. Et d'abord, comme on peut le voir, parce que là où elle a cherché à agir politiquement, c'était au sein d'un peuple sans État, et ce lien n'était pas disponible, et cela change tout en conséquence quant à sa conception de la politique.

Chez Kafka, précisément, il y a du *combat* mais il n'y a pas de *lutte* des classes. Et c'est que justement, les *héros* de Kafka ce sont ces individus hors lien qui font que les classes entrent en *rapport*, selon ce qu'exprime le titre du film de Straub-Huillet. Comme dans la scène du combat abstrait qu'Arendt cite et commente souvent¹⁴⁵, ce sont ceux qui s'introduisent au milieu de la lutte, qui s'interposent au sein de la lutte. Ils ne prennent pas parti, en effet, et cela fait qu'ils soient poussés d'un côté et de l'autre, qu'ils souffrent les coups des uns et des autres, et comme dans cette scène, ils ne songent d'habitude qu'à fuir le combat, qu'à faire une échappée triomphale quelque part où ils pourraient simplement jouer du spectacle de la lutte. Ils rêvent, donc, de devenir des médiateurs purs, des purs théoriciens de la lutte, des purs théoriciens donc d'un *concept dialectique*. Mais cela reste un rêve, car sinon l'écriture s'achève et le peuple qui reste encore en danger se perd, et c'est pourquoi les

¹⁴⁴ Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, *ibid.*, p. 144 sqq.

¹⁴⁵ « Il a deux antagonistes : le premier le pousse de derrière, depuis l'origine. Le second barre la route devant lui. Il se bat avec les deux. Certes, le premier le soutient dans son combat contre le second car il veut le pousser en avant et de même le second le pousse en arrière. Mais il n'en est ainsi que théoriquement. Car il n'y a pas seulement les deux antagonistes en présence mais aussi, encore lui-même, et qui connaît réellement ses intentions ? Son rêve, cependant, c'est qu'une fois, dans un moment d'inadvertance — et il y faudrait assurément une nuit plus sombre qu'il n'y en eut jamais — il quitte d'un saut la ligne de combat et soit élevé, à cause de son expérience du combat, à la position d'arbitre sur ses antagonistes dans leur combat l'un contre l'autre. » (CC, 16)

héros kafkaïens, ils sont des *médiateurs héroïques*. Car c'est en effet le héros, celui qui lutte pour le droit au droit, qui crée le lien de la division symétrique, qui symétrise le rapport des classes, qui fait que les classes, non pas qu'elles quittent la lutte, mais qu'elles *entrent en rapport au sein même de la lutte*.

C'est cela qu'analyse Arendt dans l'essai consacré à Kafka qui appartient à la série de « la tradition cachée », *Frank Kafka : L'homme de bonne volonté*. L'histoire de cette tradition cachée au sein de la culture juive se présente pour Arendt comme celle d'une progressive abstraction. Les personnages de Kafka, en effet, à différence de ceux d'Heine, Lazare ou Chaplin, c'est sont ceux où on a du mal déjà à retrouver les traits culturels du Juif, et où l'on ne trouve justement que le paria. Cela précisément, selon Arendt, parce que Kafka le fonctionnaire gris n'a pas fui pas le danger, parce que ces personnages ne cherchent consolation ni refuge ailleurs, dans la Nature, dans l'Art ou dans la société du petit cercle d'amis de la Bohème.

Les héros de Kafka, en effet, comme le dit Arendt, ils ne sont que des penseurs, des personnages tout à fait abstraits, qui ne s'occupent qu'à réfléchir : mais justement, au sein d'une aventure héroïque, au sein du-monde. Le thème privilégié de cette réflexion, c'est justement l'irréalité sociale, cette société « constituée d'absolument personne — tous en habit » (TC, 206-207)*. C'est la société où personne ne commande et personne n'obéît, tous en habit. C'est donc la société du gouvernement de personne, d'absolument personne, bureaucratie communiste ou bureaucratie capitaliste, tous en habit. Et c'est la société donc du gouvernement *de personne* — car sous ces habits qui apparaissent il n'y a personne — *sur personne* — car le peuple qui n'apparaît pas c'est aussi personne. Or tout cela ne semble poser problème pour personne, sauf pour le paria : car dans cette société de personne, tous en habit, le paria est celui qui s'inquiète de son irréalité, car cette irréalité le menace.

On reconnaît toujours le héros des romans de Kafka au fait qu'il veut savoir 'ce qui se passe avec les choses qui s'évanouissent autour de moi comme flocons de neige, alors que pour d'autres gens, le moindre verre à liqueur posé sur une table est aussi stable qu'un monument' (TC, 205-206)**.

Et c'est en effet la perception du paria, la perception qui vient de là où il y a le danger, de ce qui reste sans lien dans la société mais qui ne la fuit pas non plus dans quelque idylle.

* « daß die Gesellschaft aus 'lauter Niemand... im Frack' besteht. » (VT, 69)

** « In der Dichtung Kafkas ist der Held immer daran kenntlich, daß er wissen will, 'wie es sich mit den Dingen eigentlich verhält, die um mich wie ein Schneefall versinken, während vor anderen schon ein kleines Schnapsglas auf dem Tisch fest wie ein Denkmal steht.' » (VT, 68)

Dans cet essai, Arendt analyse spécialement *Le Château*. Le monde du Château, on le sait, est divisé en deux : il y a le peuple qui habite au village, c'est-à-dire les inférieurs, et il y a les fonctionnaires qui habitent au château, c'est-à-dire les supérieurs. C'est la société, donc, de la division asymétrique, de la lutte des classes. Et le problème de l'arpenteur K., lorsqu'il arrive à cette société en tant qu'étranger, c'est qu'il veut devenir « 'indifférenciable' et ce, 'le plus vite possible'. » (TC, 210)* Le seul désir de K., c'est donc d'entrer dans un devenir-imperceptible, comme Deleuze l'appelait, de n'être distinct en rien, d'être l'égal de tous et de n'importe qui. À même cette société, il ne revendique que le droit d'être un homme, d'être un être humain égal à chacun. Or justement, dans cette société des supérieurs et des inférieurs, il est impossible d'être l'égal, il n'y a pas de place pour l'égalité. L'arpenteur K., le paria qui prend les mesures de la société de l'inégalité qui est de même la société de personne, il ne rencontre jamais à même son arpentage que l'alternative, jamais l'égalité :

ou bien feindre d'appartenir au peuple et appartenir en fait aux dirigeants, ou bien renoncer complètement et pour toujours à l'efficacité de [sa] protection et tenter de la chercher avec le peuple. (TC, 210)**

K. choisit la deuxième voie, la voie difficile, car justement le château n'accepte de le protéger que sous la forme d'un cadeau, d'une grâce, et K. ne veut point de cadeaux ni de grâces mais seulement son droit, son droit d'homme : ce qui lui correspond en n'étant rien de plus que l'égal des hommes. Il choisit donc l'errer du paria, au lieu de celui du parvenu, mais justement non pas par amour du peuple, mais parce qu'il ne veut se lier aux autres que selon le droit. L'héroïsme de K. ne consiste pas du tout à prendre parti pour la cause des petits, mais à son désir inébranlable d'être l'égal de chaque être humain : et c'est cela justement qui le conduit au peuple, au village. Car il est l'étranger, le paria dans la société de l'inégalité : et il ne pourra quitter son statut d'étranger qu'en devenant indifférenciable à même cette société. Et c'est justement cela l'impossible à quoi son héroïsme tient et qui rend possible le roman : il lui faut créer la place de l'égalité, qui n'existe pas. Ainsi, dans la situation expérimentale que construit Kafka, l'arpenteur K., à même son effort pour devenir indifférenciable, il ne s'intéresse

qu'à ce qu'il y a de plus général, à ce qui est commun à l'humanité. Sa volonté n'est tournée que vers ce à quoi tous les hommes devraient naturellement avoir droit [...] Il

* « 'ununterscheidbar' zu wender, 'und sehr schnell mußte das geschehen » (VT, 71)

** « entweder nur scheinbar zum Volke, in Wirklichkeit zur Regierung zu gehören, oder aber auf effektiven Regierungsschutz ganz und gar zu verzichten und es mit dem Volke zu versuchen. » (VT, 72)

n'exige en effet rien d'autre que ce qui constitue le droit de tout homme, et il ne se contentera jamais de moins. (TC, 212)***

Ce qu'il y a de plus commun dans la société du *Château*, c'est en effet le peuple : et c'est justement la partialité de fait pour la cause du peuple qui seulement rend possible l'impartialité de la justice. Mais les gens du village sont aussi hostiles à K., en sachant qu'il a eu quelque lien avec les fonctionnaires du château, car ce sont eux justement qui l'ont appelé ; ou plutôt, parce qu'au château il n'y a personne, c'est bien quelque erreur bureaucratique — mais non reconnue parce que le Château ne saurait pas se tromper — qui l'a conduit à ce pays, et donc « toute son existence de citoyen est menacée 'par des piles, des colonnes de dossiers qui s'effondrent constamment' » (TC, 209)*. Cette « hostilité respectueuse » que les villageois portent à K. se change en « mépris mêlé d'angoisse » lorsqu'ils apprennent qu'il préfère être un simple travailleur à être le protégé du château.

L'aventure de K. est l'aventure du penseur à même le-monde, du penseur qui est ou qui peut être tout un chacun, parce qu'il essaie toujours de s'orienter selon la part commune, la part de droit qui correspond à chacun, la part de raison ou d'égalité, donc : il arpente la part commune dans la société de l'inégalité. Mais dans la société des supérieurs-inférieurs, cette part n'existe pas. La *pure* société de l'inégalité, c'est la société non pas du droit mais du *destin* : c'est cela qu'on apprend chez Kafka, dans ses « fictions » qui dépouillent le réel de tout maquillage.

Tout ce que l'homme possède naturellement et normalement lui est arraché par le régime prévalant du village, et ne lui est octroyé que de l'extérieur — ou, comme Kafka le dit, d'« en haut » — sous la forme d'un destin, d'une grâce ou d'un sort, d'un événement impénétrable qu'on peut raconter mais non comprendre parce qu'il n'y est pour rien. (TC, 215)**

Et le peuple méprise l'arpenteur K., car du point de vue de ceux qui pâttissent le « destin », c'est-à-dire ceux qui pâttissent la domination, chercher à comprendre quelque chose de ce qui arrive, ce n'est qu'une pure ignorance : celui qui cherche la part commune ne sera jamais pour le peuple que l'étranger, et pour les gouvernants du destin l'ennemi, l'indésirable.

*** « K., der ununterscheidbar werden will, ist nur an dem Allerallgemeinsten, an dem, was allen Menschen gemeinsam ist, interessiert. Sein Wille richtet sich nur auf das, worauf alle Menschen natürlicherweise ein Recht haben sollen. [...] Denn er verlangt niemals mehr, als was jedem Menschen als sein Recht zusteht, und er ist neimal geneigt, sich mit weniger zufriedenzugeben. » (VT, 73)

* « seine gesamte bürgerliche Existenz droht sich in 'Aktensäulen', die seinerwegen 'entstehen und zusammenkrachen', abzuspielen. » (VT, 71)

** « Alles, was natürlicher-, normalweise in die Hand des Menschen gegeben ist, wurde ihm in dem System des Dorfes hinterrücks aus der Hand geschlagen und tritt ihm nun von außen — oder im Sinne Kafkas von 'oben' — als Schicksal, als Geschenk oder als Fluch, jedenfalls als undurchsichtiges Geschehen entgegen, das man nur berichten, aber nicht verstehen kann, weil man nichts an ihm selbst gemacht hat. » (VT, 75)

Les villageois menant une vie contrôlée jusque dans le moindre détail par les dirigeants et leurs employés, esclaves jusque dans leurs pensées des caprices de ceux qui ont le pouvoir, avaient pris conscience depuis longtemps du fait qu'avoir tort ou raison relevait d'un pur « destin » qu'il leur était impossible de modifier. (TC, 214)*

Et c'est celle-ci la leçon politique de l'écriture de Kafka. Car ce « destin » peut être la Vie, et ce destin peut être l'Histoire, ou ce destin peut être, comme il l'est aujourd'hui de plus en plus, l'Économie. Et ceux qui n'appartiennent pas, ceux qui sont sans lien dans la société et sont donc directement dans le danger, ne peuvent que le percevoir ainsi, *exactement* : comme un destin. Le vieux monde que certains désirent tellement rétablir depuis l'événement révolutionnaire, ce n'est que celui du *destin*, et à chaque fois on doit lutter, en politique, contre quelque chose qui ne se présente que comme un destin, dont on ne peut pas du tout discuter, qui est le Nécessaire qui gouverne les hommes et leurs vies. Et c'est en quoi l'on reconnaît ce genre de destins : *ils viennent toujours d'« en haut »*, ils tombent d'un lieu obscur dont la seule chose qu'on sait c'est qu'il est « en haut »¹⁴⁶, et donc ils viennent des postes de domination des hommes. Car le destin, ce n'est que la domination, le devenir-obscur du monde, ce qui refuse toujours d'être mené à l'assemblée des hommes, ce qui refuse l'éclaircie publique. Et le travail politique, la patience de l'action, cela consiste justement à mener l'« en haut » à l'assemblée publique des hommes, de faire que ce « en haut » soit illuminé par la lumière publique et apparaisse donc *parmi nous* : dissoudre l'obscurité de ce qui tombe d'« en haut » afin que n'importe qui puisse juger là-dessus et agir en conséquence.

Mais comment lutter plus précisément contre ce genre de « destins », et que peut nous apprendre sur ce point l'œuvre de Kafka ? Selon Arendt, les héros de Kafka ont essayé en effet différemment de combattre le « destin ». Ainsi, dans *Amerika*, il y a cette sorte d'utopie communiste qui constitue le Grand Théâtre d'Oklahoma, le grand « 'Théâtre de la Nature' où tout le monde est bien accueilli et reçoit la place qui lui revient en fonction de ses dispositions et de sa volonté. » (TC, 216)** Dans *Le Château*, l'arpenteur K. cherche une tout autre voie selon Arendt : « K. semble penser qu'on aura énormément gagné si, ne serait-ce qu'un seul

* « *Das Dorf, beherrscht bis in die intimsten Details seines Lebens von der Regierung und ihren Angestellten, verklagt denen, die Macht haben, bis in jeden Gedanken, hat längst enigesehen, daß im Recht oder im Unrecht sein für den Dorfbewohner ein 'Schicksal' ist, an dem er nichts ändern kann.* » (VT, 75)

¹⁴⁶ Ainsi Jean-Claude Milner, dans *Politique des êtres parlants*, *ibid.*, p. 70, expose après tout assez lumineusement ce qu'il en est du « destin » à même le-monde lorsqu'il décrit la décision souveraine comme quelque chose qui tranche au sein de l'obscur et du confus.

** « *'Naturtheater', in welchem jeder seinen Platz, entsprechend seinen Fähigkeiten und seinem Willen, zugewiesen bekommt.* » (VT, 76)

homme pouvait vivre comme un être humain normal. » (TC, 216)*** Ainsi, il ne s'agit plus d'ultra-appartenir au peuple qui manque en « militant révolutionnaire pour un nouvel ordre du monde » (TC, 215-216)*, non plus d'hypo-appartenir en amoureux de la Nature, de l'Art, ou de la Bohème : mais d'appartenir au peuple qu'il y a. C'est-à-dire, *lutter au sein du peuple qu'il y a*. C'est encore, d'une façon para-maoïste, la politique du servir le peuple.¹⁴⁷

Mais on vaincra, dans le combat, en luttant ainsi ?

Vu de l'extérieur, tout cela est vain puisqu'il y a une chose à laquelle K. ne peut renoncer : nommer ce qui est juste juste, et injuste ce qui est injuste, pas plus qu'il ne peut accepter de considérer ses droits humains normaux comme des privilèges octroyés par les pouvoirs d'« en haut ». C'est la raison pour laquelle aussi les histoires qu'il entend colporter par les villageois n'arrivent pas à éveiller en lui ce sentiment de peur qui mystifie toutes choses dont ils s'efforcent de les charger et qui leur confère cette étrange profondeur poétique si propre aux récits populaires des peuples esclaves. Et puisqu'il ne peut pas partager cette peur, il ne peut jamais vraiment être tout à fait des leurs. Rien du sinistre destin que les villageois prédissent à K. ne se matérialisant, il ressort clairement dès lors qu'une telle peur dont le village tout entier est possédé magiquement est sans objet. Mis à part le fait que le Château refuse, en s'en excusant mille fois, de lui accorder un permis de séjour en règle, il ne lui arrive rien. Tout le combat demeure incertain, et K. meurt de mort parfaitement naturelle, à savoir d'épuisement. Ce qu'il s'est efforcé d'accomplir était au-dessus des forces d'un individu isolé. Mais avant de mourir, K. s'était rendu utile sur un point, sinon au village tout entier, du moins à quelques-uns des habitants : « Nous, au contraire, les gens d'ici avec nos tristes expériences et nos continuelles frayeurs, la crainte nous trouve sans résistance ; nous prenons peur au moindre craquement du bois, et quand l'un de nous a peur, l'autre prend peur aussitôt, sans même savoir exactement pourquoi. Comment juger sainement dans de telles conditions ?... Quel bonheur pour nous que tu sois venu ! » (TC, 217)**

*** « K. ist scheinbar der Meinung, daß ungeheuer viel schon gewonnen wäre, wenn auch nur ein einziger Mensch leben kann wie ein Mensch. » (VT, 76)

* « die revolutionäre Neuordnung der Welt anzustreben » (VT, 76)

¹⁴⁷ Voir « le petit livre rouge » : *Citations du président Mao Tsé-Toung*, Paris, Seuil, 1967, pp. 104-107.

** « Äußerlich gesehen ist all dies vergebens, weil K. von einem nicht ablassen kann, nämlich das Rechte recht und das Unrechte unrecht zu nennen, und weil er von einem nicht ablassen will, nämlich das, was ihm als Menschenrecht zusteht, als Geschenk von 'oben' zu verweigern. Darum können ihn auch alle Erzählungen der Dorfbewohner nicht die alles mytifizierende Furcht lehren, in die sie ihre Geschichten einzuhüllen pflegen und die den Begebenheiten jene unheimlich-poetische Tiefe verleihen, welche den Erzählungen von Sklavenvölkern so oft eignet. Weil er nicht das Fürchten lernen kann, kann er nie ganz einer der ihrigen werden. Daß solche Furcht eigentlich gegenstandslos ist, mag sie auch das ganze Dorf in ihren magischen Kreis geschlagen haben, wird klar, wenn die großen Befürchtungen der Dorfbewohner bezüglich K.'s niemals in Erfüllung gehen. Ihm passiert gar nichts, außer daß das Schloß ihm mit tausend Ausflüchten sein Ansinnen auf geregelte Aufenthaltserlaubnis verweigert. Der ganze Kampf bleibt unentschieden, und K. stirbt eines ganz natürlichen Todes — nämlich an Entkräftung. Was er gewollt, ging über die Kräfte eines einzelnen Menschen.

In einem aber hat K., bevor er starb, doch dem Dorfe oder wenigstens einigen seiner Bewohner genützt. 'Wir (die Dorfbewohner)... mit unsere traurigen Erfahrungen und Befürchtungen erschrecken... schon über jedes Knacken des Holzes... Auf solche Weise kann man zu keinem richtigen Urteil kommen... Was für ein Glück ist es für uns, daß du gekommen bist'. » (VT, 76-77)

Normalité, jugement sain

Ainsi, selon Arendt, si quelqu'un dans le monde du « destin » réussit à vivre en être humain, à vivre d'une façon « normale », *fût-ce un seul individu*, énormément de choses seront gagnées. On peut s'étonner, d'un point de vue philosophique, de cet usage du terme « normal », ou de l'usage du terme « jugement sain ». On voit bien qu'Arendt, par ces expressions, refuse une autre, que les philosophes ont toujours préféré : le terme « raison », ou encore « pensée raisonnable » ou raisonnante. Qu'est-ce que c'est cette normalité, cette santé intellectuelle ? D'abord, on peut voir que ces termes figurent en effet dans le roman de Kafka, ce sont les mots de l'écriture de Kafka. Mais ils proviennent de même, étrangement, de l'événement totalitaire. Ainsi, la citation qu'Arendt situe dans la porte avant d'entrer au chapitre consacré à l'analyse des régimes totalitaires de son livre *Les origines du totalitarisme*, est celle de David Rousset : « Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible » (ST, 27).

Mais de même, chez d'autres témoins de l'extermination, et parmi les plus lucides, par exemple Primo Lévi, on retrouve des termes semblables. Cet appel à la normalité humaine, cet appel à ceci que l'humanité doit juger ce qui a eu lieu. Ainsi dans la *Préface* d'« *Auschwitz* », de Léon Poliakov, Lévi sépare le comprendre du connaître. On doit connaître ce qui a eu lieu à Auschwitz, mais on ne peut pas le comprendre : « s'il est impossible de comprendre, il est nécessaire de connaître ». C'est-à-dire qu'on ne peut pas se mettre à la place des auteurs d'Auschwitz, « Auschwitz est hors de nous », comme le dit Lévi. C'est en effet ce qu'on a l'habitude de catégoriser sous le thème kantien du mal radical, de l'inhumain, comme si la Frontière avait été pour la première fois transgressée, qui nous indique en retour les limites de l'humain, de la « condition humaine ».

Or chez Arendt il n'y a pas de mal radical au sens propre, et le « mal » c'est plutôt ce qu'il y a de plus déraciné, ce qu'il y a de plus « banal », ce qui va le moins au fond des choses. « Le pire mal n'est pas radical, il n'a pas de racines, et parce qu'il n'a pas de racines, il n'a pas de limites ; il peut atteindre des extrêmes impensables et se répandre dans le monde tout entier. » (RJ, 143)* Le « mal », ainsi, c'est quelque chose de l'ordre de l'absence d'esprit, de l'ordre de la négligence ou de l'inattention. Le « mal », c'est là où la question de ce qui est bien et de ce qui est mal, ou plutôt la question de ce qui est juste et de ce qui est injuste ne saurait pas se poser. Le « mal » ne relève pas de l'ignorance de ce qui est bien : il relève de

* « *The greatest evil is not radical, it has no roots, and because it has no roots it has no limitations, it can go to unthinkable extremes and sweep over the whole world.* » (RJ, 95)

l'absence de pensée, qui est une situation dans laquelle n'importe qui peut tomber, aussi ceux qui sont savants.

Ainsi Auschwitz, donc, est peut-être en dehors de *nous*. Mais cela ne veut point dire que nous aurions « dépassé » Auschwitz. Comme l'exprime Lévi : « Auschwitz est hors de nous, et cependant autour de nous, dans l'air »¹⁴⁸.

Mais le problème est de saisir quel est le lieu de ce *nous*, et c'est là que l'affaire prend des voies divergentes chez chacun qui juge. Car on sait qu'Auschwitz ne s'est pas produit chez les barbares ou chez les sauvages, mais bien plutôt au pays de la civilisation, dans un des pays les plus civilisés de l'Occident, il a eu lieu au pays des idées et de la musique, dans un des pays du continent de la raison. De là que dans la plus grande partie des interprétations et des jugements qui ont suivi, c'est l'éthique qui a pris le dessus. Ainsi, par exemple chez Lyotard, dans *L'Inhumain*, Auschwitz signifie que désormais l'humanité doit cesser de s'orienter par la raison pour se soumettre tout à fait à la volonté de l'Autre, justement à la volonté de ce Dieu — et donc, des représentants de ce Dieu — dont les commandements ont été suspendus à Auschwitz.¹⁴⁹ De même, Adorno et Horkheimer, avec leur *Dialectique de la raison*, ont essayé de montrer que les aventures de la connaissance sont indiscernables des mésaventures de l'oppression, et qu'un fil constant relie donc Ulysse à Hitler.

On peut assurément se mettre d'accord sur le fait qu'à Auschwitz une frontière a été transgressée, la Frontière, et que ce qui jamais n'aurait dû avoir lieu a eu lieu en effet¹⁵⁰. Mais justement, là où il y a mésentente, c'est dans le sens à accorder à cette frontière, et sur le sens à accorder à la communauté qui est celle qui reste à l'intérieur de la frontière. L'Un doit se diviser en Deux : cela ne saurait plus poser de doutes. Il y a d'une part et d'autre part, les coupables ne sont pas les victimes, et nulle dialectique ne relie les uns aux autres. C'est pourquoi le concept d'humanité est tellement désuet, après Auschwitz, sauf pour ceux

¹⁴⁸ Primo Lévi : « Préface d'*Auschwitz*, de L. Poliakov », in *L'asymétrie et la vie*, traduit de l'italien par Nathalie Bauer, Paris, Robert Lafont, 2004, p. 62.

¹⁴⁹ Voir notamment l'ensemble de ce qui s'est joué pour Lyotard autour de la reprise du concept de « sublime ». Par exemple, « Après le sublime, état de l'esthétique », in Jean-François Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, pp. 145-153.

¹⁵⁰ Ce qui jamais n'aurait dû avoir lieu, l'événement de l'inégalité absolue de l'homme et de l'homme, cela s'est effectué en effet sous le mode du « tout est possible », comme l'exprimerait Arendt, au sens de : tout est en effet possible, car rien n'est réel et tout est faux, et c'est pourquoi on peut faire n'importe quoi, car dans l'après-coup on pourra tout régler à notre convenance. Primo Lévi rapporte, dans la préface de *Les Naufragés et les Rescapés*, les mots des soldats de la SS aux prisonniers des camps : « 'De quelque façon que cette guerre finisse nous l'avons gagnée contre vous ; aucun de vous ne restera pour porter témoignage et même si quelques-uns réchappent, le monde ne les croira pas. Peut-être y aura-t-il des soupçons, des discussions, des enquêtes des historiens, mais il ne pourra y avoir aucune certitude, car les preuves seront détruites avec vous. Et si une preuve arrive à subsister, si l'un de vous parvient à survivre, les gens diront que votre témoignage est trop monstrueux pour être cru : ils diront que ce sont des exagérations de la propagande alliée, et c'est nous qu'ils croiront, nous qui nierons tout, pas vous. C'est nous qui dicterons l'histoire du Lager.' » Primo Lévi, *Les Naufragés et les Rescapés*, traduit de l'italien par A. Maugé, Paris, Gallimard, 1989.

précisément qui prétendent identifier désormais l'humanité entière à l'alliance éthique des États occidentaux unis autour du capitalisme et de l'État sioniste, pour après lire les mouvements du monde selon quelque « choc des civilisations ». On a essayé déjà de montrer, en suivant la pensée d'Arendt, comment ce genre de communautés éthiques sont le produit de mystifications, de mythes.

Et c'est qu'en effet, l'alliance du capital et du sionisme, l'alliance du capitalisme mondial et du peuple élu, est, comme n'importe qui le sait, le grand mythe de notre temps, le mythe éthique qui prétend subsumer le sens de toute une civilisation, pour ne laisser « hors de nous » que quelque grande Autre Civilisation qu'on invente comme notre miroir inversé, et qu'on identifie volontiers à l'Inhumain, et donc qu'on peut opprimer tout ce qu'on voudra sans que cela pose de problèmes moraux. Et c'est notamment chez Arendt, la penseuse juive, qu'on peut apprendre que ce n'est pas drôle du tout de rejouer le grand mythe des croisades pour justifier des guerres et des pratiques d'oppression dont le seul but est d'assurer « nos » petits intérêts économiques, et qu'ainsi, ce n'est pas seulement les Autres peuples qui souffrent, les Noirs, les Arabes, les Roms, les Turcs, etc., mais aussi les Mêmes peuples qui souffrent, les États-Uniens, les Canadiens, les Grecs, les Espagnols, les Italiens, les Français, les Israéliens, etc. : et tout ce qui reste en général du peuple, qui continue à être extrêmement opprimé. Et c'est pourquoi ils se révoltent, les Mêmes et les Autres, comme ils le peuvent, mieux ou pire, parce qu'ils *savent* qu'ils sont en danger, que le-monde, au sein de ces mystifications, est bien en danger : parce qu'ils l'*expérimentent*. Et comme le disait Sartre, ils ont tout à fait raison de se révolter. Car au sein de ce genre de mythes éthiques, en effet, comme l'a écrit Lévi, Auschwitz reste tout à fait « autour de nous, dans l'air ».

Chez Arendt, en effet, on peut apprendre que la division éthique ne saurait donner lieu qu'à des mystifications extrêmes et entraîner le désastre effectif de la politique, le désastre de la pluralité. Car ce qui importe du « mythe nazi », justement, c'est bien plutôt le *mythe* que le nazi¹⁵¹. Le désastre de la politique, cela commence lorsqu'au sein de la pluralité s'insère le mythe, et comme on a vu, le mythe de l'État communiste ne donne pas raison au mythe de l'État anti-communiste, et le mythe de l'État nazi ne donne pas raison au mythe de l'État sioniste. Et c'est pourquoi, d'une façon générale, il faut entendre la division d'Auschwitz autrement, à *ras de Terre*. La politique répugne le mythe, parce qu'elle est *extrêmement pratique* : *lexis et praxis*. La politique répugne le mythe, d'égale façon que le réel répugne la

¹⁵¹ Voir sur cela Lacoue-Labarthe et Nancy, *Le mythe nazi*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 1991.

fiction. Car, comme on a vu, la fiction détruit Mnémosyne, la source de l'expérience, et au sein des fictions, on finit par oublier la vérité de fait.

C'est pourquoi il faut diviser autrement, d'une façon *politique* et non point éthique. Ainsi, par exemple, Primo Lévi divise entre le fascisme et le socialisme. Les coupables des camps d'extermination seraient les fascistes, ce fascisme qui a commencé en Italie et qui est identique au vieil autoritarisme, etc. Les camps d'extermination, cela ne renverrait qu'à une exacerbation du fascisme, le fascisme pur.¹⁵² Et inversement, le socialisme, plus qu'au *parti*, cela correspondrait à quelque chose dans le genre du front populaire, l'union des peuples pour la liberté et contre le fascisme. C'est l'union des partis de gauche, on peut dire, la pluralité de gauche, contre les tendances les plus oppressives du capitalisme ralliés autour du fascisme, qui serait quelque chose comme le capitalisme militarisé, le parti capitaliste « de type nouveau », la copie inversée du parti léniniste. Ainsi, les camps d'extermination, ils seraient la conséquence de cette guerre civile qui a eu lieu en Europe et d'abord en Espagne, et qui a été perdue par le front populaire.

Or en suivant Arendt, et en connaissant le déroulement réel de la guerre civile en Espagne, on peut se demander si cette union de la gauche pour la liberté des peuples que nomme le front populaire n'est pas justement encore quelque peu mythique, encore trop éternelle et encore trop dans le vieux jeu du Bien et du Mal ; et donc encore pas assez dans le danger réel et encore quelque peu une façon de fuir ce danger. Car d'une façon plus générale, il nous semble que justement il y a chez Arendt une tentative de penser la politique totalement en dehors des mythes. Ce n'est pas du tout une politique mythologique qu'on trouve chez Arendt, donc, mais véritablement une politique dans l'intempérie, une politique sans consolations de nul type. S'il y a épuration de la politique chez Arendt, c'est justement dans ce sens-là : c'est la politique non mythique par excellence. Rien que *la politique*.

C'est pourquoi, s'il fallait rapprocher Arendt de quelque tradition, c'est bien de cette tradition où figure par exemple Freud, qui a renvoyé l'ensemble des mystères de l'âme à la théorie de la libido, qui a fait que l'Inconscient exploré mythiquement en Allemagne pendant tout le XIXe siècle ne parle que de sexe, et qui a détruit l'ensemble de la mythologie du Moi en général et de la psychologie des profondeurs. C'est encore à cette tradition où figure Marx, qui a fait que les rêveries sur la Mère des saint-simoniens ou les fantaisies fouriéristes sur la communauté aux rythmes entièrement calculés soient regardés justement comme des fantaisies. C'est le même Marx, qui sous la Foi nous a montré le Besoin, sous l'Idée

¹⁵² Voir notamment : Primo Lévi, « 'Arbeit Macht Frei' », in *L'asymétrie et la vie*, *ibid.*, pp. 29-31.

allemande nous a montré la Matière allemande ; et sous la grande histoire spirituelle de l'Occident, de simples rapports de production et d'exploitation. Arendt en effet appartient à cette tradition, et cela même si, comme on le sait, elle n'a pas trop aimé ni Freud ni Marx, et encore moins le « freudo-marxisme ». Et cela même si elle n'a pas découvert en homme de science le « continent-inconscient » ou le « continent-histoire ». Car justement, le « continent-politique », il ne se laisse pas théoriser mais seulement habiter, seulement pratiquer, aussi en pensée ; et c'est que son arpentage exige un autre cheminement, comme on essaie de montrer tout au long de cette étude, qui n'est pas justement celui de la science mais celui de l'*action* : et cela change tout, et cela détruit la possibilité même du Tout.

Mais l'essentiel, c'est qu'Arendt appartient en fait à cette tradition « cachée » qui n'a cessé d'accrocher l'Occident à la Terre, de rappeler l'Occident à la loi de la Terre : de renvoyer l'Occident à une sobriété essentielle. Cette sobriété est celle des Juifs assurément, des « Juifs de savoir »¹⁵³. Mais justement, ce qu'on apprend chez Arendt, c'est que le Juif de savoir n'existe pas d'un point de vue politique. D'un point de vue politique, cette tradition n'est que la tradition des *parias*, des parias conscients, des parias qui ont pensé du point de vue du danger qui signifie le fait d'habiter le monde lorsqu'on appartient à un peuple sans État. Et pour Arendt, cela exige, à l'heure de penser la politique, de commencer autrement qu'à partir du concept et des cercles philosophiques, de penser autrement que sous le mode de la science et de la théorie : cela exige, fondamentalement, de *penser l'agir*, et mettre la philosophie à l'épreuve de là où l'agir se joue, c'est-à-dire de mettre la philosophie à l'épreuve de la pluralité essentielle qu'est la loi politique de la Terre. Car c'est seulement là qu'on restera en contact avec le danger du-monde, et donc qu'on pourra s'orienter d'une façon non mythique dans les choses de la politique.

Ainsi, il nous semble, la « normalité », le « jugement sain », cela nomme une sorte de sobriété pratique dans l'usage de la pensée, une sobriété politique de la pensée. C'est la « sobriété junonienne », la sobriété sans laquelle celui qui endure l'intempérie et donc qui n'accepte pas la demeure du concept est forcé à penser, s'il ne veut pas devenir tout à fait fou. C'est la sobriété recherchée par Hölderlin, et donc la sobriété des ivrognes, l'équilibre pratique d'esprit là où rien n'assure cet équilibre, là où l'équilibre n'est pas un donné mais le produit de l'activité. C'est la sobriété pratique qu'exige la pensée plurielle, la pensée qui ne perd jamais de vue le-monde ni son danger, et dont justement les penseurs parias peuvent tellement nous apprendre. C'est de même la sobriété de l'action, qui exige donc la patience de

¹⁵³ C'est une expression de Jean-Claude Milner encore : Milner, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.

l'action, là où ce ne sont pas les autres qui agissent mais nous autres qui agissons aussi, et qui sommes également en danger en effet.

Cette sobriété peut aussi se nommer *raison*, mais à condition de ne pas oublier que cette raison n'est pas le contraire de l'irrationnel, que cette raison n'a pas sa sûre demeure dans quelque sphère éternelle mais exige la pluralité agissante pour tenir au-monde. *Cette sobriété peut aussi se nommer raison à condition de ne pas oublier qu'en politique la raison elle-même est en danger*, comme ceux qui agissent ne cessent de le vérifier. Car l'action n'est pas du tout raisonnable, du point de vue de la Raison. La sobriété est la raison de ceux qui ne craignent pas la folie, parce qu'ils savent qu'il n'y a pas de Raison ni de Dérison sans la présence de la pluralité humaine, ou de ceux pour qui la folie est un donné du-monde comme les autres, un fait, une expérience à traverser : la raison de ceux qui s'affrontent avec la folie du-monde. La raison politique, elle s'apparente bel et bien au *logos* héraclitéen : celui qui jamais n'appartient à personne en particulier mais qui est toujours en partage à même l'action, le logos qu'il y a entre chacun et chacun, le logos commun ou plutôt le *logos pluriel*, le logos commun du-monde au sein de la patience de l'action. La raison c'est une *parole sensée*, au sein de l'assemblée ; la déraison, c'est une *parole insensée*, au sein de l'assemblée.

La normalité que recherche la pensée politique, c'est la normalité que recherchent ceux qui sont les anormaux, la normalité des parias, la normalité que recherchent ceux qui ne savent pas complètement ce qu'ils font, cette normalité qui n'est plus qu'un moment dans la patience de l'agir, qui ne se constitue qu'au moment de l'accord pluriel, et qui jamais n'a d'autres assurances ni de repères que les accords de l'assemblée publique des hommes. C'est la normalité là où il n'y a pas de Normal ni de Pathologique, où il n'y a que la pluralité agissante du-monde. C'est de même, comme chez Kafka, la normalité politique, la normalité en tant que volonté d'être ni le Supérieur ni l'Inférieur de personne, d'être quelqu'un comme les autres, d'être un homme parmi les hommes et les femmes, une femme parmi les femmes et les hommes : la volonté d'égalité au sein de l'expérience, et cela même lorsqu'on pense. Et la santé que recherche la pensée politique, c'est bien la santé des malades, la santé de ceux qui sont d'habitude les convalescents, la santé par exemple qu'a toujours recherché Nietzsche, la grande santé chère à Nietzsche, qui ne craint pas la maladie, ou pour qui la maladie est tout simplement un donné de l'expérience, un fait qui fait partie du-monde, à traverser comme les autres ; mais cela aussi, en politique, avec les autres, pluriellement.

Cet appel au normal, cet appel au jugement sain, si constant chez les témoins, signifie donc deux choses, du moins chez Arendt. D'abord, que l'Absolu n'est pas, et donc qu'il n'y a pas de Raison ni de Dérison, qu'il n'y a pas de Normal ni de Pathologique. Car dans

l’Absolu, après Auschwitz, il y a toujours quelqu’un. L’Absolu, à même le-monde, ce n’est qu’une fiction d’escrocs, un mythe. Car le seul être, hors l’être du temps, c’est l’inter-être, l’être du monde.

Et il y a en effet chez Arendt une critique des figures de l’Absolu, c’est-à-dire aussi de l’universel. Ainsi, par exemple, dans sa relecture de Kant, elle a traduit systématiquement « universel » par « général », dans un forçage évident (J, 68). Mais aussi, et plus profondément, comme on essaie de montrer, cela signifie le fait de briser le concept universel et son mouvement historique pour faire place à l’assemblée publique des hommes, à la pluralité agissante. Ainsi, elle ne divise pas à la façon de Lévi, dont la division reste après tout encore morale, non plus éthique mais morale, au sens d’une division du devoir être de l’humanité.

Cet appel au « normal », cet appel au « jugement sain », suppose en effet une grande confiance en les capacités des hommes, en le pouvoir de ceux qui ne sont que des hommes : une grande confiance en le peuple qu’il y a. La pensée politique d’Arendt, en effet, part du fait qu’après Auschwitz l’Absolu n’est pas, et donc que l’ensemble de partages raison/déraison, normal/pathologique, cela se joue à l’assemblée, selon l’éclaircie de la lumière publique, et qu’on n’a de véritable demeure ailleurs. Et c’est que, comme le montre *Le Château* de Kafka, la folie proprement politique est bien celle du « destin » : et cela passe souvent par du « normal », surtout lorsque le « destin » se déguise en nécessité par le biais de quelque science. Mais en politique, il n’y a nul destin, si on agit : car le « destin » ce n’est que la domination. Auschwitz, signifie donc que l’ensemble de ce qui touche aux aventures de la pensée ne saura trouver une éclaircie désormais qu’à même la lumière publique. De ce point de vue, la leçon que tire Arendt d’Auschwitz est tout à fait *Aufklärer*. Seulement, la mesure ne saurait seulement être publique, contrairement à Kant, mais aussi plurielle, et cela non pas dans la communauté des experts mais dans la pluralité agissante, et depuis la pensée qui l’endure, qui endure l’*Öffentlichkeit* : et c’est le fait de l’ajustement assembléaire.

Et c’est qu’en effet, la domination est toujours obscure et confuse, est toujours celle du « destin ». Mais justement, le peuple qu’il y a, ceux qui sont les parias, ceux qui ont toujours souffert le « destin », ils ont toujours été les innocents du point de vue de la domination. C’est pourquoi ils ne savent pas que « tout est possible », car ils ont toujours vécu en tant que simples êtres humains, en tant que parias : et ils n’ont jamais rien su de tout cela. Seulement, par la division au sein du peuple, ce peuple innocent n’a pas pu s’organiser en vue d’agir. Et c’est pourquoi il importe de développer une patience de l’action, une pensée politique, et en faisant cela, il importe de même de ne jamais se couper désormais du peuple. En effet,

« *normal men do not know that everything is possible* », et c'est pourquoi, à cause de cette innocence, il y a encore du-monde, et donc du pouvoir pour l'action, de la capacité politique. Mais à cause de la division au sein du peuple, cette innocence n'a pas pu s'organiser et agir. Ainsi, la citation de Brecht qui ouvre *Eichmann à Jérusalem*, signifie une sorte de contrepartie de celle de Rousset : « Ô Allemagne / On rit en entendant les discours qui résonnent dans ta maison / Mais dès qu'on t'aperçoit, on prend son couteau. » (EJ, 41) Ainsi, il ne suffit pas de rire en tant que fille de Thrace, il faut savoir prendre aux moments décisifs son couteau : c'est-à-dire qu'il faut *agir*. C'est-à-dire qu'il faut *penser* au sein du peuple qu'il y a, et organiser donc la dispersion du peuple afin que la pluralité soit toujours apparente, et soit donc à chaque fois alerte par rapport à ce qui tombe d'« en haut », et soit donc de même toujours agissante pour éclairer pratiquement par les biais de l'action l'« en haut » et nuire donc à la domination, afin que rien ne tombe d'en haut et que le-monde ne brille que parmi nous : et en haut, rien que le Ciel, l'Ouvert de l'*Öffentlichkeit*.

On l'a vu, chez Kafka, et également chez Arendt, la division du peuple signifie qu'il y a d'une part l'imaginaire du peuple, dans la patience du parvenu, celui qui est toujours Quelqu'un, et qu'il y a d'autre part le réel du peuple, dans la patience du paria, celui qui est toujours Personne. C'est la lutte des classes, donc, la communauté liée par le lien de la division asymétrique. Mais justement, là où cette division s'est jouée d'une façon pure, sans assurances étatiques, cela a été chez les Juifs, en tant que le peuple Juif, d'un point de vue politique, a été un peuple sans État, et donc une communauté sans lien. La division de la communauté ne saurait pas trouver, donc, la part commune, du moins avant la fondation de l'État d'Israël. Or cette fondation, par son caractère mythique, a tout à fait faussé la part commune du peuple, non pas du peuple juif mais du peuple tout court, du peuple sans État qu'était le peuple juif et qui par là, selon Arendt, aurait pu montrer la voie de l'émancipation au reste des peuples sans État, hors des mythes des nations, hors des mythes des castes sociales. Car au moment de la fondation de l'État sioniste, c'est tout à fait la division du parvenu qui a vaincu, et le paria qui a été encore trahi et oublié : et c'est pourquoi Arendt, au moment de l'analyse du cas Eichmann, a repris le couteau.

Un peuple comme les autres

Essayons de montrer comment Arendt a traité la division au sein du peuple, avant la solution sioniste effective, la solution du parvenu. Car elle a cherché de même, comme les héros de Kafka, la part commune entre le parvenu et le paria, entre le Quelqu'un et le

Personne. C'est-à-dire que pour elle, dans un sens, l'émancipation du peuple juif fonctionnait d'une façon semblable à cette émancipation du prolétaire qui était identique à l'émancipation de l'humanité. Mais cette similitude, au sein de la pensée politique d'Arendt, est égale à l'extrême dissimilitude. Pour elle, en effet, le peuple juif en s'émancipant avait l'opportunité de devenir une sorte d'avant-garde des peuples sans État. Mais pour elle, comme pour l'aventure individuelle de K., cette émancipation ne saurait signifier autre chose que devenir « un peuple comme les autres »¹⁵⁴ : un peuple normal, un peuple au jugement sain. Seulement, comme chez Kafka également, la part commune des peuples est extrêmement difficile à retrouver dans ce monde qui est le nôtre, composé d'États policiers, de nations mythiques, des groupes d'intérêts qui accumulent la richesse, de « chocs de civilisations » et de castes sociales. Et en effet, l'État sioniste n'a pas seulement interdit au peuple Juif d'être *un peuple comme les autres* selon ce que revendiquait Arendt, et comme curieusement les Palestiniens l'ont revendiqué également à plusieurs égards, mais il a fait que ce peuple devienne une nation encore plus mythique que les autres, la nation ultra-mythique ou mythique par excellence, l'avant-garde des nations mythiques.

Chez Arendt, le traitement de la division au sein du peuple n'a donc pas signifié du tout le fait de fabriquer un concept du Juif semblable à celui du Prolétaire. Il s'agissait, comme chez les héros de Kafka, de s'interposer en tant que médiateur héroïque entre le parvenu et le paria, entre le Quelqu'un et le Personne. Il s'agissait de trouver, donc, la part commune entre le Quelqu'un et le Personne, et donc de mettre la division des classes en rapport au sein même de la lutte, par l'endurance de cette recherche philosophique à même le monde de la part commune.

Ainsi, d'abord, il s'agissait pour elle de nuire à la patience du parvenu, en disant : c'est fini le parvenir, c'est fini l'ultra-assimilation. Tu n'es pas intellectuel de profession, tu n'es pas financier de profession, tu n'es pas Allemand, Tchèque ou Français : tu n'es que Juif, prend conscience de cela, car les intellectuels de profession, les financiers de profession, les Allemands, les Tchèques et les Français sont en train de persécuter les Juifs, et donc sont en train de te persécuter. Tu n'es pas toujours Quelqu'un, tu n'es qu'un Juif, c'est-à-dire qu'il te faut prendre conscience que tu es un paria, que tu n'appartiens en vérité qu'à un peuple sans

¹⁵⁴ Ainsi, dans « Une patience active » : « Pour la première fois notre destin n'est pas un destin exceptionnel, pour la première fois notre combat est identique au combat pour la liberté de l'Europe. » (TC, 54) Et dans la « Tradition cachée » : « Et seul un peuple vivant en communauté avec d'autres peuples peut contribuer à établir sur la terre habitée par nous tous un monde des hommes créé et contrôlé en commun par tous. » (TC, 220) * « *Und nur ein Volk, in Gemeinschaft mit anderen Völkern, kann dazu beitragen, auf der von uns allen bewohnten Erde eine von uns allen gemeinsam geschaffene und kontrollierte Menschenwelt zu konstituieren.* » (VT, 79)

État. Toi, qui te crois toujours Quelqu'un, tu n'est qu'un Juif comme les autres, c'est-à-dire que tu n'es qu'un être humain comme les autres êtres humains qui appartiennent à des peuples sans État, et c'est ainsi que tu dois quitter le « sauve qui peut » et t'organiser.

Et il s'agissait de dire aux parias, à ceux qui n'ont compté en rien dans l'histoire du peuple juif, aux juifs pauvres, aux juifs travailleurs, regardez, vous n'êtes pas Personne, vous êtes des êtres humains à part entière, et même les meilleurs des juifs n'ont été que des êtres humains exactement comme vous, et c'est justement parce qu'ils n'ont pas prétendu être Quelqu'un qu'ils ont pu être les premiers des hommes, les héros qui n'ont appartenu qu'au peuple. Regardez, Heine c'est vous, Lazare c'est vous, Chaplin c'est vous, Kafka c'est vous. Ils ont été des parias, exactement comme vous. Ils n'ont pas été Personne, ils ont été des parias conscients. Vous autres, qui vous croyez toujours Personne, vous devez prendre conscience que vous êtes des Juifs comme les autres, c'est-à-dire que vous êtes des êtres humains comme les autres êtres humains qui appartiennent à des peuples sans État, et c'est ainsi que vous devez quitter le « sauve qui peut » et vous organiser.

Ainsi, la part commune entre le parvenu et le paria est chez Arendt le paria conscient. Mais le paria conscient, tel qu'il est apparu dans le plus conscient des parias conscients, c'est-à-dire dans les héros de Kafka, a été toujours un seul individu. Et comme chez Kafka, l'utopie politique arendtienne reste bien « au-dessus des forces d'un individu isolé ». Cette recherche de la part commune, cette aventure du médiateur héroïque qui fait que les classes entrent en rapport au sein même de la lutte, et donc que la lutte devienne un combat, elle ne peut que s'organiser, elle ne peut que devenir plurielle, mais comment faire ?

Kafka, dans son écriture, comme on a dit, a essayé différemment. Car il n'y a pas seulement chez lui l'utopie communiste du Grand Théâtre de la Nature dans *Amerika* et le « lutter au sein du peuple qu'il y a » dans le *Château*. Il y a aussi, auparavant, dans un fragment dont le nom est *L'excursion en montagne*, cette sorte de communisme des fonctionnaires, là où sous les habits il n'y a personne : le communisme effectif de personne.

Si personne ne vient, eh bien, personne ne vient. Je n'ai fait de mal à personne, personne ne m'a fait de mal, mais personne ne veut m'aider, absolument personne. Non, ce n'est pas cela. C'est seulement que personne ne me vient en aide — sinon, ce serait fort bien, la présence d'absolument personne. J'aimerais bien faire — pourquoi pas ? — une excursion avec une société d'absolument personne. En montagne, bien sûr, sinon où ? Personne, et quelle cohue ! que de bras tendus ou enlacés, que de pieds séparés à peine par quelques pas. Comme de bien entendu, ils sont tous en habit. Nous

avançons dare-dare, le vent se faufile par l'intervalle entre nos corps et nos bras. En montagne, les poumons se dilatent. C'est un miracle que nous ne chantions pas.¹⁵⁵

Et dans ce sens, l'évolution de l'œuvre de Kafka dans la recherche de la part commune, cela ne fait que faire descendre ses héros du Château au Village, des fonctionnaires au peuple, ou de la communauté des personnes supérieures à la communauté des personnes inférieures. Dans la communauté des personnes supérieures, ceux qui sont toujours Quelqu'un, il n'y a en effet que personne, *tous en habit*. Mais dans la communauté des personnes inférieures, ceux qui sont toujours Personne, ce qu'il y a le plus souvent chez Kafka, c'est encore personne, mais personne *nu* : c'est-à-dire *l'animal*. Si l'imaginaire du peuple, chez Kafka, c'est personne en habit, le rien en habit, le réel du peuple c'est la prolifération animale, la multiplicité animale, dont la figure exactement prolétarienne au sens philologique du mot apparaît notamment dans *Joséphine la cantatrice*, où la prolifération animale s'organise en pleine infériorité, et où les animaux s'apparaissent justement les uns aux autres en héros, par la médiation du chant de Joséphine.

La police et l'anomalie méconnaissable

Or, si Kafka reste le principal modèle dans son abord d'une politique juive, la question politique du sans lien, et donc des peuples sans État, a été analysée par Arendt d'une façon plus directe et plus systématique dans *Les Origines du totalitarisme*. C'est notamment dans les chapitres du tome II, *L'Impérialisme* : « Penser la race avant le racisme » et « Le déclin des États-nation et la fin des droits de l'homme ». De cette analyse, on a souvent retenu le paradoxe qu'Arendt décèle au sein du concept des droits universels de l'homme, et qui a été de même au cœur des débats aux temps de la Révolution Française lorsque les droits universels de l'homme ont été pour la première fois déclarés. La question des droits de l'homme, en effet, a divisé du début les réactionnaires des révolutionnaires, dans la confrontation par exemple de Burke avec Paine ou avec Mary Wollstonecraft. Mais ici cette question ne nous intéressera que d'une façon latérale, car il s'agit pour nous de saisir bien plutôt comment Arendt rencontre la politique autour de la question des sans-lien. Cette rencontre, elle s'effectue autour de la question du *droit au droit*. Mais le droit au droit, ce n'est ni le droit civil d'un citoyen en tant qu'il appartient à une nation ni le droit universel qui nous correspondrait par le simple fait d'appartenir à l'espèce humaine. La rencontre

¹⁵⁵ Franz Kafka, *La métamorphose et autres récits*, traduit de l'allemand par Claude David, Paris, Gallimard, 1990, p. 44.

arendtienne de la politique dans la question du droit au droit ne va pas sans détecter face aux peuples sans État le dépérissement politique des États-nation et des Droits de l'Homme : et c'est pourquoi il nous semble qu'on ne saurait pas rabattre le paradoxe arendtien sur les débats des temps des révolutions. Car, en effet, les Burke de nos jours, ils se sont bien emparés de la rhétorique des droits de l'homme, même si pour eux ces droits ne sont bons, bien entendu — et s'ils sont bons pour quelqu'un —, que pour protéger la partie correcte de l'humanité, celle qui habite le bon côté de la division mythico-éthique qu'on a déjà commenté et qui est bien opérante de nos jours, dans la conjoncture mondiale créée par la deuxième, et bien plus plate, bien plus victimaire — car non politique, ou du moins non révolutionnaire — déclaration des droits universels de l'homme.

Le sans-lien, c'est donc chez Arendt, le sans-État, le sans-Droit, l'individu qui d'un point de vue politique n'est qu'un être humain, en tant qu'il n'appartient qu'à un peuple sans État. Les sans-lien ne jouissent donc même pas du lien de la division asymétrique que l'État moderne est censé stabiliser. Ils ne sont pas des prolétaires, donc, ils ne sont pas des minorités. Comme Arendt l'exprime : « Leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi ; ce n'est pas d'être opprimés, mais que personne ne se soucie même de les opprimer. » Et un peu avant :

Le grand malheur des sans-droit n'est pas d'être privés de la vie, de la liberté, et de la quête du bonheur, ou encore de l'égalité devant la loi et de la liberté d'opinion — formules qui étaient supposées résoudre les problèmes *au sein* de communautés précises — mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court. (I, 280)*

C'est pourquoi, parce qu'ils ne sont que des êtres humains nus, des êtres humains sans lien étatique, qu'ils devraient fournir, en conséquence et d'une façon exemplaire, le cas à appliquer les droits universels de l'homme. Or lorsque les peuples sans État sont entrés dans l'apparence politique au XXe siècle, c'est le contraire qui s'est vérifié : « Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain. » (I, 287)** Et même, comme on le sait, les nazis, avant d'exterminer les Juifs, ils se sont occupés minutieusement de les dépourvoir de tout droit : « une condition de totale privation de droits avait été créée bien avant que le

* « *The calamity of the rightless is not that they are deprived of life, liberty, and the pursuit of happiness, or of equality before the law and freedom of opinion—formulas which were designed to solve problems within given communities—but that they no longer belong to any community whatsoever. Their plight is not that they are not equal before the law, but that no law exists for them ; not that they are oppressed but that nobody wants ever to oppress them.* » (OT, 295-296)

** « *The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human.* » (OT, 299)

droit à la vie ne soit contesté. » (I, 280)*** Ainsi, la seule patrie de substitution qu'on a offerte aux sans-État, aux sans-abri, aux *Heimatlosen*, cela a été la patrie des camps de concentration.

Les camps de concentration, en effet, ce sont des lieux d'exception juridique, où la loi normale qui régit les rapports entre les hommes au sein d'une communauté étatique ne s'applique pas : et peu importe dans ce sens qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas en effet des *Lager*, c'est-à-dire des camps d'extermination. Dans les camps, les sans-État, les dénaturés, sont abandonnés tout à fait à l'arbitraire de la domination policière. Ainsi les camps, qui existent bel et bien de nos jours même si on les cache sous le nom de « centre d'internement d'étrangers », « centre de rétention » ou quelque chose de semblable, sont en amont le lieu à l'intérieur de l'État où il n'y a plus de loi, où il n'y a que de la police. Mais en aval, comme le dit Arendt, cela affecte également la situation normale de l'application de la loi : plus il y a des sans-État dans un État, plus cet État devient un État policier. Ainsi, il y a une sorte de dialectique qui traverse l'ensemble de la communauté étatique entre la loi et la police, entre la norme et l'exception, qui crée des zones sombres dans la surface sociale qui se situent tout à fait en dehors du droit.

Selon les analyses d'Arendt, il y a en effet un rapport intime entre une transformation de l'institution de la police et la figure historique du sans-État. Comme elle le dit, face au sans-État, la police a connu historiquement une sorte d'émancipation par rapport à sa subordination à la loi (I, 266). Le sans-lien ne saurait être en effet qu'abandonné à une violence policière émancipée de la loi, au sein de la communauté étatique. C'est pourquoi, selon Arendt, au moment où les peuples sans État sont entrés dans l'apparence, l'État moderne, qui est censé détenir le monopole légal de la violence accumulée, a connu une crise irréversible. Car la police, lorsqu'elle n'est pas retenue par la loi, n'est que le nom de l'usage arbitraire des moyens de la violence d'État.

Or cet arbitraire ne veut point dire que cette violence policière soit arbitraire du point de vue de sa logique : cela signifie simplement que la violence policière n'est régulée ou limitée par aucune loi. Car, en effet, cette violence d'une police émancipée de la loi s'est dirigée notamment contre les sans-État, et elle se dirige encore de nos jours notamment contre ceux qu'on appelle les « sans-papiers ». Mais cela pour quelle raison ? Ce n'est point, encore une fois, par criminalité : et c'est bien plutôt par le contraire. Car cette situation d'une police qui s'émancipe de la loi, elle nous dit en retour selon Arendt quelque chose d'essentiel sur la loi elle-même : *la loi ne sait pas que faire devant l'innocence*. Ainsi, la situation imposée aux

*** « a condition of complete rightlessness was created before the right to live was challenged. » (OT, 296)

peuples sans État au XXe siècle nous renseigne sur ceci que devant l'innocence la loi ne sait pas que faire, elle se désactive, elle n'a plus de ressources, elle perd toute sa prétendue majesté et dévoile son impuissance essentielle. Ainsi, face à l'innocence, la loi se tait et laisse la place au déchaînement de la violence policière.

La loi ne sait pas que faire devant l'innocent, donc. Et cela renvoie en effet au fait que le sans-État, qui n'est pas du tout coupable ou responsable de sa situation, reste pour autant une anomalie. Cette anomalie, encore une fois, n'est pas celle qui est reconnue par la loi, elle n'est pas l'anomalie « normale ». L'anomalie qu'on peut qualifier comme normale, et qu'Arendt appelle l'exception reconnaissable, est celle qui par exemple est nommée dans le mot d'Anatole France cité par Benjamin dans son essai *Critique de la violence*, et qu'Arendt reprend souvent à son tour : « [Les lois] Elles interdisent également aux pauvres et aux riches de coucher sous les ponts. »¹⁵⁶ Cette phrase résume parfaitement ce qu'il en est du lien de la division asymétrique, le lien de la lutte des classes. La loi fait du lien au sein de cette division, et ce lien est en effet profondément injuste, en ce que la part commune qui reconnaît la loi c'est, bien entendu, la part commune des riches, qui n'ont pas du tout besoin de dormir sous les ponts. Ainsi, ceux qui sont d'habitude forcés de dormir sous les ponts, c'est-à-dire les pauvres, sont pour ainsi dire poussés au crime par la loi elle-même. Du pauvre, on fait par la loi le coupable, en effet : c'est ainsi qu'opère la loi comme lien de la division asymétrique. Et du riche, on consacre par la loi l'innocence.

Mais cette pauvreté qui devient de la culpabilité, cette richesse qui devient de l'innocence, par le fait d'être prescrites par la loi, elles ne sont ni l'une ni l'autre innocentes au sens strict : elles sont une culpabilité et une innocence responsables. Elles ont, comme le dirait Arendt, une place dans le monde. L'anomalie normale, celle qui reconnaît le lien de la division asymétrique, est ainsi selon Arendt une anomalie reconnaissable. Ce lien est de tout point de vue injuste ; cela n'empêche pas qu'il crée un espace où la justice et l'injustice ont un sens à même le monde. Ainsi, dans celui qui est discriminé par la loi, cette loi discriminatoire fait encore lien entre lui et le reste de la communauté, et alors il peut aller voir un avocat, présenter une plainte, etc. De même, celui qui est l'opprimé par le patron, c'est le contrat de travail qui l'opprime qui fait encore lien entre lui et le reste de la société, et alors il peut s'adresser à son syndicat, présenter une plainte, etc. Au sein du lien de la division asymétrique, c'est bien entendu le « patricien » qui a toutes les chances de l'emporter sur le

¹⁵⁶ Walter Benjamin, « Critique de la violence », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, *ibid.*, p. 236.

« plébéien » dans le procès, mais cela n'empêche pas que l'anomalie soit reconnaissable par la loi, et donc qu'elle soit traitée à la manière d'un tort.

Or il y a au cœur de la loi une injustice plus fondamentale que celle-ci, que celle de l'injustice relative de l'anomalie reconnaissable au sein du lien de la division asymétrique. C'est l'injustice que la loi qui est censée garantir la justice du lien de la division asymétrique provoque chez le sans-lien, chez le sans-État. Ce n'est pas l'injustice qui prescrit la loi, et donc qui est limitée par la loi dans la forme d'une anomalie reconnaissable. C'est l'injustice *sans limites* qui représente la violence policière, surtout là où elle s'exerce d'une façon souveraine, c'est-à-dire dans les camps. Mais en retour, il y a du camp partout où la loi laisse à la police l'exercice souverain de la violence, là où la violence policière est livrée à elle-même.

Cela ne signifie pas, selon le dixit d'Agamben, que le camp soit le paradigme biopolitique de la modernité, que nous vivions tous dans des camps de concentration, que nous soyons tous de sans-papiers, ou qu'il y ait dans chacun de nous un petit Eichmann : c'est contre ce genre de facilités abstraites que la pensée politique d'Arendt s'est toujours révoltée, dans sa méthode de la distinction. Mais cela veut dire en effet qu'autour de la question politique des peuples sans État, l'État moderne a fini de montrer que le prix à payer pour ce monopole légal des moyens de la violence qui est censé empêcher la terrible guerre civile est également terrible et énorme. Et d'abord, et fondamentalement, ce prix à payer est celui du renoncement à l'agir, là où l'agir altère quelque chose de la situation étatique, par sa capacité à produire du neuf, à produire des liens nouveaux et des formes inédites de la communauté. Ce renoncement à la spontanéité politique au seul bénéfice du Léviathan veilleur est en effet extrêmement dangereux : et même si cela marche très bien, et précisément à cause du fait que cela marche d'habitude très bien. Comme Arendt l'a dit des diverses formes du gouvernement d'un seul,

l'inconvénient de ces formes de gouvernement n'est pas qu'elles soient cruelles, ce qui souvent n'est pas le cas, c'est plutôt qu'elles fonctionnent trop bien [...] C'est des avantages immédiats de la tyrannie, des avantages évidents de stabilité, de sécurité, de productivité, qu'il faut se méfier, ne serait-ce que parce qu'ils préparent une inévitable perte de pouvoir, même si le désastre ne doit se produire que dans un avenir éloigné. (CHM, 284-285)*

* « *The trouble with these forms of government is not that they are cruel, which often they are not, but rather that they work too well [...] It is the obvious short-range advantages of tyranny, the advantages of stability, security, and productivity, that one should beware, if only because they pave the way to an inevitable loss of power, even though the actual disaster may occur in a relatively distant future.* » (HC, 241-242) Traduction française modifiée.

L'innocent criminel

C'est donc autour des peuples sans État que le désastre s'est en effet produit au XX^e siècle. Le sans-État est celui qui est l'hors-la-loi, mais qui est en même temps l'innocent : il est celui qui est, du point de vue de la communauté étatique et de son lien de la division asymétrique, l'absolument non responsable. Il n'est en effet responsable devant rien ni devant personne, un être absolument délié, et d'abord du point de vue de la loi. Mais justement à cause de cela, il est, dans la société des États-nation, tout à fait superflu d'un point de vue politique ; d'une façon semblable aux travailleurs de « l'armée de réserve du capital », ceux qui sont structurellement sans emploi, et qui sont tout à fait superflus pour l'accumulation du capital, sauf pour augmenter la taxe d'exploitation : et ainsi ils sont encore utiles d'une façon perverse au capital et à la société capitaliste.

Mais le sans-État, le sans-droit, est, comme le dit Arendt, celui qui n'est même pas l'inégal devant la loi, parce que nulle loi n'existe pour lui, il est celui qui n'est pas l'exploité, parce que personne ne veut même pas l'exploiter. Il est, en tant que figure politique, tout simplement le sans-lien, l'être humain tout à fait innocent, et hors-la-loi à même cette innocence. Il est, du point de vue de la loi, ce qu'Arendt détermine comme une anomalie méconnaissable.¹⁵⁷ Et l'État-nation moderne, qui pour autant a produit cette anomalie méconnaissable à l'égard de la loi, n'a nulle place pour elle, et c'est cela l'origine de l'invention de ces lieux d'exception qu'on appelle les camps où on a l'habitude de conduire ces anomalies méconnaissables par la loi, en les abandonnant à l'arbitraire de la domination policière.

Ainsi, comme le montre Arendt, il y a une injustice encore plus profonde que celle qui est stabilisée par le lien de la division asymétrique, une injustice plus profonde que le tort fait aux travailleurs, que le tort fait aux minorités. C'est le fait que la loi, du moins de la façon dont elle s'ordonne dans les États-nation, ne tolère pas l'innocence. Devant l'innocence, la loi plie ; et cela elle ne le fait pas en s'agenouillant pour présenter ses respects aux êtres humains innocents, mais en déchaînant contre eux toute la furie de la violence policière. Et c'est cela qui nous dit quelque chose d'essentiel sur la police. Car il se peut très bien que la police ne soit pas là pour nuire aux criminels, mais bien pour *nuire aux innocents*, pour faire qu'à la fin il ne reste plus un seul innocent sur la terre : et par extension pour détruire tout trace

¹⁵⁷ Nous nommons « anomalie méconnaissable » cette exception pour laquelle la loi générale n'a rien prévu, et « anomalie reconnaissable » cette exception pour laquelle la loi prévoit quelque chose. (I, 264)

d'innocence dans le monde, pour chasser l'innocence et l'insouciance à même l'agir du monde, et donc tout ce qui relève du peuple et tout ce qui pourrait s'organiser en tant que pouvoir du peuple. Et c'est dans ce sens exactement que selon le schéma de Rancière, la police est le contraire de la politique.

Ainsi, Arendt déplie un certain paradoxe de l'innocence, de l'anomalie méconnaissable du point de vue de la loi, seulement reconnaissable par la violence policière. C'est le paradoxe de l'innocent criminel. Car du coup, la seule façon qu'a l'innocent de devenir un membre respectable de la communauté, c'est en devenant un criminel. La seule façon dont l'innocent, le sans-droit, peut accéder à quelque dignité humaine, d'être traité en être humain pareil à ses semblables, c'est par le biais de la criminalité.

On voit bien que ce n'est pas le cas du pauvre qui est forcé à dormir sous les ponts, dont la loi, dans l'exemple d'Anatole France, reconnaît déjà la place dans le monde, même si c'est en effet dans la société des criminels. Car, pour ainsi dire, la criminalité que lui accorde généreusement la loi fait que la prison soit le destin du pauvre ; or le seul destin du sans-lien, de celui qui n'est pas reconnu par la loi, c'est le camp. Et la façon de se soustraire à ce destin, la seule opportunité qu'a le sans-droit d'entrer en rapport avec le monde du droit, c'est la criminalité.

L'homme qui hier se trouvait en prison à cause de sa seule présence au monde, qui n'avait aucun droit d'aucune sorte et qui vivait dans la menace de la déportation, ou que l'on avait expédié sans jugement et sans procès dans une sorte quelconque d'internement parce qu'il avait essayé de travailler et de gagner sa vie, cet homme a des chances de devenir pratiquement citoyen à part entière s'il commet seulement un petit larcin. Même s'il n'a pas le sou, il pourra alors obtenir un avocat, se plaindre de ses geôliers, et on l'écouterait avec respect. (I, 265)*

Ce paradoxe frappant qu'Arendt déploie veut assurément montrer que ce monde traite mieux les criminels, autant qu'ils soient un peu responsables de quelque chose, que ceux qui sont tout simplement innocents et ainsi complètement irresponsables. Mais l'essentiel du paradoxe de l'innocent qui ne peut établir un rapport au droit que par la criminalité, c'est que cette situation met en crise non seulement l'État-nation, mais aussi le concept des droits universels de l'homme. Selon Arendt, celui qui est dans cette situation, celui qui pour accéder à quelque dignité humaine se trouve forcé de devenir un criminel, il a perdu ses droits de

* « The same man who was in jail yesterday because of his mere presence in this world, who had no rights whatever and lived under threat of deportation, or who was dispatched without sentence and without trial to some kind of interment because he had tried to work and make a living, may become almost a full-fledged citiwen because of a little theft. Even if he is penniless he can now get a lawyer, complain about his jailers, and he will be listened to respectfully. » (OT, 286)

l'homme. Et c'est qu'en effet, si pour accéder à la part commune, pour devenir un individu comme les autres, il faut passer par la criminalité, c'est qu'il y a quelque chose dans la société qui est profondément tordue, encore plus tordue que dans *Le Château* de Kafka. Si les choses se présentent ainsi pour celui qui est sans-lien, c'est qu'en effet la seule part commune de la société c'est la criminalité, la seule chose socialement raisonnable c'est la criminalité : ce qui n'est pas, après tout, tellement étrange étant donné qu'on vit dans des sociétés capitalistes. Mais du coup, les droits du criminel sont encore plus importants et plus respectables que ceux de l'être humain quelconque ou de l'être humain politiquement nu, les droits de celui qui n'est plus qu'un être humain.

Les droits de l'homme sont censés protéger justement l'être humain politiquement nu, en tant qu'ils se déduisent de la seule nature humaine qui est la même chez tous. Or lorsque des êtres humains politiquement nus sont en effet entrés dans l'apparence politique, comme cela est arrivé avec l'apparition de peuples sans État partout en Europe, aucun droit n'était disponible pour les protéger.

La prolongation de leur vie, ils la doivent à la charité et non au droit, car il n'existe aucune loi qui pourrait obliger les nations à les nourrir ; leur liberté de mouvement, si tant est qu'ils en aient une, ne leur donne pas le droit de résidence, dont même le criminel incarcéré jouit automatiquement ; et leur liberté d'opinion est une liberté en monnaie de singe puisque, de toute façon, ce qu'ils peuvent penser n'a aucune importance. (I, 281)*

C'est cela qui marque pour Arendt la crise irréversible des droits universels de l'homme, et que le paradoxe de l'innocent, qui pour accéder au droit n'a d'autre voie que la criminalité, ne fait qu'exacerber. Et c'est cela qui montre en retour l'intérêt politique de la formule de Burke : je préfère mes droits d'Anglais aux droits de l'homme (I, 286-287).

Comme on a déjà montré, l'apparition des peuples sans État entraîne de même la crise des États-nation, et on ne saurait plus accorder une confiance politique à l'État veilleur. Mais elle entraîne de même la crise d'une certaine idée de l'universalité. Or chez Arendt, cela ne signifie pas du tout qu'il faudrait antéposer les traditions nationales à l'universalité abstraite de l'homme. Cela signifie qu'en politique, l'universel se divise en civilisé et naturel, et que la nature humaine ce n'est politiquement que l'homme naturel, l'être humain sans lien, l'homme nu ou le sauvage. Il n'y a pas de nature humaine idéale : il y a la réalité de la civilisation et la

* « *The prolongation of their lives is due to charity and not to right, for no law exists which could force the nations to feed them ; their freedom of movement, if they have it at all, gives them no right to residence which even the jailed criminal enjoys as a matter of course ; and their freedom of opinion is a fool's freedom, for nothing they think matters anyhow.* » (OT, 296)

réalité de la sauvagerie. Et cela signifie de même que la nature humaine n'existe pas en dehors de la condition politique, et que la politique est condition d'humanité. Or tout cela ne sont pas des énoncés dans l'absolu : ils n'ont du sens que dans l'histoire du monde. Et dans l'histoire du monde, telle qu'elle est comprise dans « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », le fait est que nous vivons désormais dans un seul monde. « Seulement une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne être expulsé de l'humanité entière. » (I, 282)* Et c'est de cette mondialité de fait qu'il faut partir en conséquence, à l'heure de penser la politique.

4.2 Le droit au droit

Mais à l'inverse, cela signifie que c'est seulement la politique qui crée quelque chose comme l'humanité de l'homme. C'est cela que Balibar appelle, dans son essai *Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique*¹⁵⁸, le « théorème politique » d'Hannah Arendt : c'est l'action politique elle-même qui rend possible l'universalité du droit. Loin de se déduire de l'universalité du droit, c'est l'avènement même de la politique, lorsqu'elle existe au présent et donc en acte, qui crée l'universalité du droit. Or plus profondément, d'un point de vue philosophique, cela signifie que la politique se joue au sein du pluriel et non pas au sein de l'universel : la pluralité agissante est le donné immédiat de la pensée politique, en ce qu'elle est, comme on l'a nommée, une *monade* politique, et donc l'unité minimale de la politique. C'est-à-dire que *ce sont les hommes, lorsqu'ils agissent, qui créent l'humanité*.

C'est ainsi qu'Arendt rencontre le thème du droit au droit, le droit au droit qui est préalable à n'importe quel droit positif et que seulement l'action politique est à même de créer :

Nous n'avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans un cadre où l'on est jugé en fonction de ses actions et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale. (I, 281-282)**

* « Only with a completely organized humanity could the loss of home and political status become identical with expulsion from humanity altogether. » (OT, 297)

¹⁵⁸ « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition d'égaliberté : essais politiques 1989-2009*, *ibid.*

** « We became aware of the existence of a right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation. » (OT, 296-297) Traduction française modifiée.

Arendt, d'un côté, détecte dans cette situation, à même la crise simultanée de l'État-nation et des Droits universels de l'Homme, la possibilité d'une retombée générale de la civilisation dans la barbarie. Or de l'autre côté, cette situation permet d'interroger ce qu'il en est de la politique dans son sens plus essentiel, là où elle n'est pas assurée ni par le lien étatique ni par des droits civils ou universels.

Le droit au droit, en effet, ce n'est pas chez Arendt un droit universel : et tout simplement d'abord car le sort fait aux sans-État a montré que quiconque perd ses droits civils perd de même ses droits d'homme. Ainsi, l'universalité du droit ne joue que dans le cadre qui est déjà assuré par des droits civils positifs ou particuliers. Mais le droit au droit, ce n'est pas non plus justement un droit positif ou particulier. Ce n'est pas le droit à la vie, le droit à la liberté, le droit à l'égalité devant la loi ou le droit à l'opinion. Le droit au droit précède, selon les analyses d'Arendt, n'importe quel de ces droits. Il précède même, en conséquence, et même si cela peut sembler paradoxal, le droit à la vie.

On peut dire, donc, que le droit au droit est une sorte de droit à l'humanité tout court. Ainsi, comme on le sait, ceux qui dans les camps se sont occupés à dépourvoir les prisonniers de tout droit avant de les conduire aux chambres de gaz, ils ont essayé également par tout genre de pratiques d'humiliation de les dépourvoir de toute trace d'humanité, d'avilir complètement l'humain chez les prisonniers : et même avant de les tuer effectivement. On sait de même à quel point il a été important pour les prisonniers, afin de garder justement quelque rapport à la « normalité », quelque « jugement sain » au sein de la folie des camps, de se peigner un peu, de se laver un peu, de se parer un peu. Et c'est qu'en effet, comme Schiller l'a vu déjà très tôt, dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*¹⁵⁹, l'essentiel de l'humanité dans l'homme tient justement non pas au réel ou à l'idéal mais à l'apparentiel, au plaisir pris à la toilette et à la parure, aux jeux esthétiques des formes : et cela même si c'est dans ses variations les plus pauvres.

Car chez quelqu'un qui se pare un petit peu, qui se soucie un petit peu de la façon dont il paraît à quelqu'un ou dont il s'apparaît à lui-même, il y a déjà en puissance à même ces gestes, pour ainsi dire, l'ensemble de ce qui fait la gloire de l'humanité : toutes les plus grandes œuvres de l'art, toutes les actions héroïques de l'histoire. Et c'est pourquoi, inversement, ceux qui cherchent à détruire l'humanité de quelqu'un, ils commencent souvent par l'appeler « rat », « parasite », et ce genre de disqualificatifs : ou comme dans le *Lager*, au sein d'une dynamique de destruction plus « rationnelle », des « marionnettes ». Car c'est en

¹⁵⁹ Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, *ibid.*, p. 369.

effet, lorsqu'on a réussi à détruire l'humanité chez les internés, qu'après on a pu croire qu'on ne conduisait aux chambres à gaz que des marionnettes, que des corps inanimés.

Or si l'entreprise nazie relève d'une folie telle, si elle ne découle que d'une mise en scène, c'est que cela même n'a pas marché : on n'a pas réussi à produire l'inégalité absolue. C'est pourquoi, malgré la criminalité extrême des nazis, l'axiome arendtien reste tout à fait juste : la domination totale, au sens propre du terme, entre l'homme et l'homme, ne saurait pas exister à vrai dire à même le monde, elle ne saurait que détruire absolument tout monde. Et c'est cela qui s'est produit dans les camps. Sur cela, on a peut-être le meilleur témoignage chez Robert Antelme, dans *L'espèce humaine*.¹⁶⁰ Antelme pointe le fait que même au sein de l'inégalité absolue il y avait une sorte de communauté, seulement d'espèce, seulement animale, sans aucun monde, entre le bourreau et la victime. De là le paradoxe de la formule de Blanchot dans son essai sur ce livre : l'humain est l'indestructible qu'on peut détruire.¹⁶¹ Ce qu'on peut déplier ainsi, au risque d'une simplification : la domination totale peut détruire en effet l'humanité, en détruisant la part commune du monde des hommes par l'inégalité absolue entre l'homme et l'homme, mais elle ne peut pas détruire l'humanité au sens de la communauté d'espèce, de la communauté des animaux humains. Et c'est peut-être pourquoi, malgré tout, on peut continuer à rire, mais seulement si ce rire retient cela : qu'il est un peu animal.

La « normalité », le « jugement sain », cela ne fait donc pas partie de l'équipement naturel de l'animal humain. Pour accéder à quelque part normale ou commune dans les choses, pour user sainement de sa raison, l'animal a besoin de s'apparaître à lui-même de quelque façon, de brouiller son en-soi avec quelque fragment du monde sensible. C'est en effet le thème de la forme, de la forme de vie si on veut. Mais la forme de vie, cela consiste justement à endurer l'apparence, à apparaître et à s'apparaître de quelque façon. Ainsi la forme de vie ou forme vivante, ce n'est que le produit de la liberté esthétique, la liberté de l'apparence, la liberté d'apparition ou de manifestation, selon la terminologie de Schiller.

Droit à l'apparition politique

Chez Arendt, le droit au droit, le droit à l'humanité tout court qui précède même le droit à la vie, c'est en effet un droit à l'apparence. Mais l'apparence, chez Arendt, se lit non

¹⁶⁰ Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard-Tel, 1978.

¹⁶¹ Pour être exact, l'homme selon Blanchot est « l'indestructible qui peut être infiniment détruit ». Voir : « L'indestructible. 2. L'espèce humaine », in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 191-200.

pas d'une façon esthétique mais d'une façon politique. Le droit au droit, c'est le droit à l'apparition *politique*. C'est-à-dire ?

Arendt, dans ses analyses du sort réservé aux peuples sans État au XX^e siècle, rencontre la difficulté suivante. S'il y a un « nous » désormais, après Auschwitz, c'est le « nous » de l'animalité, le « nous » de l'espèce humaine mis en relief par Antelme. L'humanité, ce n'est que l'espèce humaine, la communauté de l'espèce : la seule chose qui nous relie aux nazis, c'est en effet la communauté animale, le fait qu'on appartient à la même espèce. Mais, politiquement, le fait est que dans ceux qui ont été chassés du « monde organisé », on n'a retrouvé rien de sacré. L'être humain politiquement nu, n'est même pas apparu comme un être humain. Et cela même si, comme le dit Arendt, ces êtres humains sans-État avaient une grande force dans leurs corps ou toute sorte de talents d'esprit. Mais rien de tel n'est apparu politiquement. Et bien plutôt, la perte de toute qualité politique, elle a fait que ces qualités n'avaient plus de monde pour se déployer. Or justement, cela signifie en retour que sans du-monde, ces qualités ne sont rien d'un point de vue politique, c'est-à-dire qu'elles n'apparaissent pas.

Ainsi, les sans-lien, indépendamment de leurs capacités ou leurs talents individuels, par le fait de n'avoir aucun statut politique, ils ont été rejetés comme le dit Arendt dans une sorte d'état de nature, ils sont apparus au monde européen comme des barbares, comme des sauvages. Et cela même s'ils parlaient, et très bien, s'ils écrivaient, s'ils étaient très cultivés. Comment c'est possible ? Selon Arendt, si cela a été possible, c'est d'abord par la sécularisation de la société dans les temps modernes.

Autrement dit, les hommes, dans cete société nouvelle, émancipée et laïcisée, ne pouvaient plus être sûrs de ces droits sociaux et humains qui jusque-là étaient demeurés en dehors de l'ordre politique et n'étaient garantis ni par le gouvernement ni par la constitution, mais par des forces sociales, spirituelles et religieuses. » (I, 271)*

Et en effet, c'est parce qu'on ne croit plus, qu'on n'a rien trouvé de *sacré* dans l'existence nue de l'être humain¹⁶².

* « In other words, in the new secularized and emancipated society, men were no longer sure of these social and human rights which until then had been outside the political order and guaranteed not by government and constitution, but by social, spiritual, and religious forces. » (OT, 291)

¹⁶² Selon les analyses d'Agamben, c'est au contraire le caractère sacré de l'existence nue qui la rend éminemment sacrificiable. Et c'est que, pour lui, on peut trouver dans l'ensemble des processus politiques de sécularisation de la modernité des indices d'une seule structure théologico-politique de domination qui parcourt en continuité l'histoire de l'Occident, et dont l'objet privilégié est la vie sacrée, l'« homo sacer ». Chez Arendt, c'est bien plutôt l'action politique qui fait du sacrificiable le « miraculeux ». C'est donc, paradoxalement, la perte du sacré dans la modernité qui oblige à envisager le caractère miraculeux de l'action.

Là où il n'y a pas d'autres forces en jeu, ceux qui sont donc chassés du domaine politique, ils sont renvoyés à leur simple existence : à la force de leurs corps et aux talents de leurs esprits. Or cette simple existence, elle est selon Arendt entièrement privée. C'est-à-dire ? Qu'elle est une existence simplement différente, c'est l'existence simplement donnée. C'est de même dans ce sens qu'elle est naturelle : c'est l'existence simplement donnée par le fait de la naissance, les forces et les talents simplement donnés, simplement différents. Les sans-lien, selon Arendt, sont soumis donc tout à fait à la loi de la différence et de la différenciation. Cette loi est celle de la privation : car seulement à même le monde, ces différences peuvent trouver un espace d'égalité, et le sans-lien, celui qui est simplement différent, est privé de monde. Ainsi, chez Arendt, le partage privé/public se définit selon deux logiques hétérogènes : la loi de la différence et de la différenciation chez le premier, la loi de l'égalité et de l'égalsation chez le second.

Arendt se situe donc dans ses analyses face à une impasse. D'un côté, l'apparition des peuples sans État entraîne vers une crise irréversible l'ordre fondé sur les États-nation et les Droits de l'Homme. Là où la seule voie d'accès au droit, pour celui qui est le sans-lien et en même temps l'innocent, c'est la criminalité, l'ordre de la loi dépérit et il ne reste que la police. Or de l'autre côté, celui qui n'est que l'innocent, il n'a qu'une existence privée, il est rejeté à une sorte d'état de nature, à ses données de naissance, à la loi de la différence et de la différenciation. L'anomalie méconnaissable, elle ne saurait donc apparaître ni à la loi, ni au droit, *ni à elle-même* : c'est dans ce sens qu'elle peut être qualifiée de paria, de paria tout court et non pas de paria conscient.

Or c'est là, face à cette impasse, que se développe l'essentiel de la doctrine politique d'Arendt. D'abord, même si on ne croit plus en effet, Arendt qualifie la simple existence, purement différente, non point de sacrée mais de *miraculeuse* (I, 290). C'est en effet le terme de « miracle », avec lequel elle pensera par la suite le pouvoir de l'action, le pouvoir de la faculté « thaumaturgique ». Une réintroduction du religieux en sous-main ? La question n'est pas simple. Or il nous semble que ce terme renvoie d'abord à un étonnement. Si la simple existence est un fait miraculeux, c'est, comme le dit Arendt, qu'elle « nous est mystérieusement accordée de naissance » (I, 289-290)*. Or sur ce point il faut être précis. Car il ne s'agit pas du fait d'être en vie, du fait biologique de la vie, et de ce que tout ce qui vit a en partage. L'étonnement arendtien devant la simple existence, il a été expérimenté devant

* « *This mere existence, that is, all that which is mysteriously given us by birth...* » (OT, 301)

l'existence du sans-lien politique, de la pure différence qui n'apparaît pas politiquement, de ce qui n'a pas droit au droit, et donc de ce qui n'a aucun accès à la part commune de l'humanité.

Ainsi, ce n'est pas l'étonnement à l'égard de l'être ou à l'égard du monde, à l'égard du fait qu'il y ait une loi qui régit la nature, ou qu'il y ait une unité du tout, ou qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. Il ne s'agit pas, donc, de l'étonnement philosophique. Car il s'agit de l'étonnement politique : pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne ? C'est l'étonnement à l'égard non point de l'universel ou du général, donc, mais à l'égard de l'improbable, de l'infiniment improbable. C'est l'étonnement à l'égard de l'infiniment différent, de l'absolument différent : l'étonnement à l'égard de ce qui échappe à toute déduction, de ce qui reste en dehors des capacités explicatives du principe de raison. C'est l'étonnement, non pas devant la différence pure, mais devant la différence concrète, de la différence absolument individuée, on peut dire : l'étonnement devant *l'absolu du quelqu'un*, dans sa pureté.

Or dans quel sens cet étonnement serait-il un étonnement politique, et non pas religieux ? C'est que, selon Arendt, celui qui est le sans-lien, celui qui perd ses droits d'homme et est ainsi chassé de toute place dans le monde, il devient par là un être humain *en général* et différent *en général*. Et si les camps existent et ont existé, c'est parce qu'en effet on arrive à généraliser dans la gestion ces êtres simplement différents les uns des autres. La privation du monde pour celui qui est simplement différent, la perte de qualités politiques, s'accompagne ainsi d'une généralisation qui rend possible la gestion de la différence en tant que chose, en tant que chose généralement différente. Or justement, l'étonnement devant celui qui n'est que quelqu'un sort la différence de la généralité, isole activement la différence, la rend infiniment improbable. Celui qui s'étonne devant quelqu'un, il rend la différence de ce quelqu'un à elle-même, en la sortant de la généralité. C'est-à-dire : qu'il fait *apparaître* cette différence en elle-même. C'est là, chez Arendt, le commencement du-monde, le déclenchement de la politique, l'ouverture de l'espace public. Car le quelqu'un qui était le différent en général, il se révèle du coup l'absolument différent, et cela au sein du rapport d'égalité qui crée l'étonnement politique. Du coup, en étant renvoyé à sa différence, à son infiniment improbable, il devient capable d'agir. Car il n'est plus le sans-lien : par l'étonnement politique, il devient quelqu'un au sein d'un monde avec quelqu'un. L'espace d'entre a été en effet créé par l'étonnement politique, et le-monde apparaît entre chacun et chacun.

Si l'existence de la politique est condition de l'humanité, si le droit à l'apparition politique est le premier des droits, alors cela veut dire qu'être, politiquement, c'est être pluriellement. Et être, au pluriel, c'est donc apparaître, et apparaître d'abord aux autres. Ainsi,

politiquement, ce que je suis, ce que je suis de la façon la plus intime, ce n'est ce qu'il y a dans mon « for intérieur », mais ce que je montre aux autres. Ce que je montre aux autres, ce n'est pas mon être générique, ni ce que je suis au sens de mes qualités, mais *qui* je suis, ce qu'Arendt appelle le *daimôn* (CHM, 236). Mais ce *daimôn*, ce que je montre aux autres et ce que seulement les autres peuvent voir, ce n'est point mon image et je ne peux pas le fabriquer à mon gré. Le *daimôn*, *qui* je suis, ne se révèle que lorsque j'agis. Le *daimôn*, qu'on peut traduire par caractère, est pour Arendt une sorte d'âme publique. Ainsi, parce que l'existence plurielle est condition d'humanité, le séjour de l'homme, pour Arendt, n'est pas l'*éthos*, mais bien le *daimôn* : et dans ce sens, si on veut, c'est ce qu'il y a de plus impropre, ce qu'il y a de moins souverain. Ainsi, on ne saurait pas apparaître sans agir : et agir, c'est se risquer à ne pas savoir ce qu'on fait, et risquer d'abord à ne pas savoir comment on va apparaître. L'espace d'apparences arendtien, il est ainsi entièrement composé de paroles et d'actes daimoniques.

Et c'est la misère des conceptions stratégiques de la politique de ne pas avoir le courage d'affronter la spontanéité de l'action, aussi et principalement en ce qui touche l'apparence. De même pour ceux qui croient qu'il suffit de changer l'image qui représente le monde, par exemple avec les quotas de représentation, pour changer sa réalité politique, son apparence au présent. Car au cœur de l'apparence, seulement l'agir touche, seulement l'héroïsme affecte. Et il n'y a peut-être pas d'autre confusion plus courante et plus agaçante que celle de l'apparence politique et de l'image : s'il y a un sophisme habituel en politique, c'est bien celui-là. Toujours on croit qu'apparaître, en politique, c'est fabriquer une image de « qui » on est, et la fabriquer selon ce qu'on croit deviner du goût de l'Autre et de ce qu'on croît calculer de son effet sur l'Autre, gouvernement, opinion publique. Ce genre de stratégies sont bien entendu impuissantes pour altérer quoi que ce soit de l'apparence publique, de la réalité politique. Mais ce qui est encore plus fâcheux chez les militants experts à la vente d'image, c'est qu'ils contribuent encore plus au manque de confiance par rapport à tout ce qui touche la politique en effet qui règne déjà partout de nos jours.

Logique de l'assemblément

L'étonnement politique, comme le dit Arendt, est le fait de l'amitié, de la sympathie, de la grâce de l'amour : le *volo ut sis* de Duns Scot, le « je veux que tu sois ». C'est seulement là, à même l'amitié, la sympathie, l'amour au sens de la *charis* et non point de la charité chrétienne, que les forces du corps de quelqu'un, les talents de l'esprit de quelqu'un, sont susceptibles d'apparaître et donc de s'actualiser, de tracer avec d'autres un espace

d'apparences, à même l'opinion et l'action. C'est l'étonnement politique devant l'infiniment probable qui crée un espace d'égalité, qui *assemble* le chacun *et* le chacun. Mais si cela s'assemble, c'est qu'entre chacun et chacun il y a du-monde, un coin du-monde, c'est-à-dire une loi immanente à la terre : une patrie, donc, même si on est dans un camp. L'étonnement politique, il égalise, donc. Mais ce qu'il égalise, il le sort du même coup de la généralité. C'est la différence absolue du quelqu'un qui entre ainsi dans un devenir d'égalisation, par l'étonnement politique. C'est pourquoi cet étonnement politique, il peut s'appeler *considération*, au sens propre du mot. Car lorsqu'on s'étonne, en politique et donc pluriellement, on se sidère réciproquement de ceci qu'il y ait quelqu'un plus que personne : et cela spécialement dans des sociétés comme les nôtres, où la norme c'est tout à fait, comme Kafka l'a su, qu'il n'y ait personne sous l'habit, d'un côté, et de l'autre la prolifération animale. Mais le miracle, l'infiniment improbable, justement, c'est que dans ces conditions politiques ou mieux dans ces conditions d'absence de politique, quelqu'un apparaisse. L'étonnement politique, ce n'est donc pas l'étonnement devant la communauté de l'espèce, ce n'est pas non plus l'étonnement devant les qualités ou les propriétés de quelqu'un — devant *ce qu'est* quelqu'un, comme Arendt le dit ; c'est l'étonnement à l'égard du *qui est* quelqu'un.

Ainsi c'est l'étonnement politique, l'étonnement qui singularise la différence générale, qui crée ainsi l'assemblée des hommes. Mais ce qui étonne, justement, ce n'est ni la généralité spécifique ni les qualités différentielles. C'est une sorte d'égalité, mais l'égalité du *qui* (CHM, 236). C'est en tant que *qui* qu'on est égaux, à même l'assemblée des hommes : c'est l'égalité du Pierre et du Paul et du Claire et du Marie, etc. On est égaux, en effet, en tant qu'on a un nom, et qu'on peut être appelé par les autres, et qu'on peut répondre à cet appel. Qu'on peut également se faire des promesses et les tenir ou ne pas les tenir, et ainsi donc faire naître un temps qui n'est plus celui du retour, soit celui de l'accomplissement ou celui de la déception, un temps qui est justement porté par le retentissement des paroles prononcées dans l'assemblée publique des hommes. Chez Arendt comme chez Nietzsche, l'humain naît de la promesse, de la parole qui crée un autre temps dans le temps, qui crée au sein du retour le temps des hommes. C'est pourquoi jamais la spontanéité politique n'a son contraire dans l'organisation mais dans la police : car personne n'est forcé à faire des promesses ni à les tenir. Mais se dire en accord pluriel : demain on sera là à la même heure ; d'abord on va faire ceci, ensuite on va faire cela ; je fais ceci, tu fais cela ; si on s'affronte avec ceci, on répondra ainsi : tout cela ce sont des promesses, et s'organiser, ce n'est pas plus — ni moins — que tenir aux promesses qu'on se fait les uns aux autres. La promesse donne naissance à la seule « sécurité » qui soit du-monde, qui soit plurielle ; comme le dit Arendt, elle dispose des « îlots

de certitude dans un océan d'incertitude » (CHM, 311)*. Et plus on se sidère réciproquement, plus on endure l'étonnement politique à l'égard de l'infiniment improbable du qui, plus on est capable de tenir les promesses.

Le nom de l'infiniment improbable du qui, c'est justement un nom commun, et non pas un nom de famille : un *pré-nom*. Car l'étonnement politique, la considération à l'égard de l'infiniment improbable du *qui est* quelqu'un, il brise la lignée. Et c'est seulement en tant qu'anonymes, qu'on peut être appelés par la politique. Car le nom commun, le prénom, c'est celui qui ne nous détermine pas ; il est le nom nouveau, qui nous sort du destin, le nom nouveau qui nous rappelle à notre nom véritable, qui révèle l'*initium* ; le nom nouveau, comme celui qu'apprenaient ceux qui s'assemblaient à même l'action avec Jésus ; le nom nouveau : *Novalis*. Car l'absolu du quelqu'un, c'est la révélation de l'*initium*.

La logique de l'assemblée, ce n'est donc pas une logique de l'être ou une logique du ce qu'est : c'est une logique du *qui est*. Ni une logique universelle de la généricité de l'être ni une logique combinatoire de ses qualités : c'est la logique du *qui* commun. Mais cette logique du qui commun, elle circule à même l'infiniment improbable. L'étonnement politique, la considération réciproque, singularise ainsi en commun les différences générales en creusant vers l'infiniment improbable, en explorant le *qui*. Cela crée l'assemblée, qui est en quelque sorte un espace miraculeux : c'est l'égalité au bord de l'extrêmement différent, l'égalité qui frôle l'irraison. L'assemblage des qui, de ceux qui ne sont les égaux qu'à même leur nom commun, est ainsi susceptible de produire du neuf, de produire de l'inouï. Car la logique circulatoire du qui, qui explore les intervalles des noms propres communs, elle ne fait qu'aller de la différence générale vers l'infiniment improbable, dans un processus d'égalisation. Et cet infiniment improbable, ce point limite de rupture du principe de raison, est ce qu'Arendt appelle : *action*. La logique de l'assemblée, est celle donc qui part de la différence générale et qui s'adresse en commun à l'infiniment improbable. C'est une logique du miracle, donc ; mais cette logique, elle ne saurait être que politique, que plurielle.

Ainsi la logique de l'assemblée révèle le droit au droit, le droit à l'humanité, en révélant *qui est* chacun et en faisant apparaître l'espace qu'il y a entre chacun *et* chacun. La parataxe des vues en effet s'adresse vers le miracle, vers l'inouï, vers l'action. Mais l'humanité, justement, ce n'est que l'infiniment improbable, et il n'y a d'égalité politique qu'à même l'infiniment improbable de chacun : c'est-à-dire que l'égalité politique n'est pas un État, mais un *acte*.

* « islands of certainty in an ocean of uncertainty » (HM, 244)

Ainsi la logique de l'assemblée est une sorte de logique de l'anti-État : et c'est pourquoi elle peut être qualifiée comme autonome. La logique de l'assemblée, c'est en effet la logique de la politique autonome, de la politique sans-lien, et donc de la politique tout court. Car, en effet, Arendt a rencontré cette logique à même l'analyse du sort fait aux sans-lien dans le monde européen du XXe siècle. Et cette logique assembléeire permet-elle de saisir en effet ce qu'il en est de la politique là où le lien étatique est absent, et là où le droit universel n'opère pas. C'est là où il n'y a nul abri, c'est lorsqu'on est en effet dans l'intempérie politique, lorsqu'on est *Heimatloss*, qu'on découvre l'essence de la politique. Car l'assemblée est, dans ce sens, absolue, au sens politique du terme : déliée de la loi étatique, déliée du droit universel. Or si l'apparition des peuples sans État a-t-elle entraîné, selon Arendt, autant la crise irréversible de l'État-nation que des Droits de l'Homme, le lien des sans-lien est le seul lien politique désormais disponible. C'est seulement ce lien, le lien de la considération réciproque, qui saurait déclencher la politique de ceux qui ne sont que des êtres humains. C'est de même ce lien des sans-lien qui saurait faire apparaître du-monde au sein même du désert, pour ainsi dire de la politique au sein même des « camps ».

Le lien des sans-lien est celui qui permet que les parias s'apparaissent les uns aux autres, qu'ils deviennent co-responsables les uns à l'égard des autres et donc que l'innocence s'organise en résistant ainsi à la violence policière illimitée. Or du coup, cela nous dit quelque chose en retour de l'utopie politique juive d'Arendt, de l'utopie des peuples sans État. Car la prise de conscience du paria, ce n'est pas la prise de conscience de la classe ouvrière ou de la minorité sociale. Le paria conscient, c'est l'innocence qui s'apparaît à elle-même. Mais par le lien de la considération réciproque, par le lien créé par l'étonnement politique, cette apparence ne saurait être que plurielle, qu'assembléeire. Ainsi, le paria conscient est le paria qui s'assemble, qui agit en pluriel. En s'assemblant, il ne crée pas une communauté de parias, ou un collectif défini par l'identité paria. Le paria conscient, le paria qui s'assemble, il ne crée aucune communauté sauf celle des êtres humains quelconques : la monade politique, la pluralité agissante.

La communauté de ces êtres humains quelconques qui s'assemblent n'est point sacrée, mais miraculeuse, c'est-à-dire porteuse du neuf. La communauté des parias conscients, ce n'est qu'une communauté d'êtres humains « normaux », une communauté d'êtres humains « à jugement sain » : et c'est pourquoi elle peut partir à la recherche de la part commune des peuples, la part commune de l'humanité là où cette part n'est pas celle de l'espèce. Ainsi, cette politique du paria conscient, chez Arendt, est bien le contraire de toute politique d'exception, soit celle de l'exception ouvrière ou de l'exception juive : c'est la politique d'un

peuple comme les autres. Elle n'opère pas avec une figure exceptionnelle, avec l'anomie reconnaissable du prolétaire, de la minorité. Ce n'est pas la logique du rien qui devient le tout. Car justement, le sort réservé aux peuples sans État dévoile que ce rien était déjà quelque chose. La politique du peuple, de ceux qui ne désirent qu'être un peuple comme les autres, elle est la politique du fragment absolu du-monde qui fragmente et égalise le reste des peuples, mineurs et majeurs. C'est la politique en acte qui est à la recherche de l'infiniment improbable de l'humanité chez chacun, à la recherche du pouvoir infini du peuple, de la loi infinie de la pluralité.

Ainsi, chez Arendt, le droit au droit, le droit à la part commune de l'humanité, c'est en même temps le droit à l'infiniment improbable. C'est le droit à l'égalité, on peut dire, au sein de la différence extrême, au sein de la différence qui produit une rupture du principe de raison : le processus d'égalisation des différences présentes. C'est pourquoi la logique de l'assemblée ce n'est point une logique de l'être mais une logique de l'acte. Car l'ajustement assembléaire, il opère en parataxe, hors raison, et donc à même le-monde. L'essentiel de l'exigence d'un bond politique de la pensée est là.

L'avoir part premier

D'une façon plus simple, le droit au droit est le droit à un fragment du-monde, et au sein de ce fragment du-monde, le droit à parler et à agir. Car l'assemblée c'est en effet une sorte de caisse de résonance plurielle, où ce qu'on dit est entendu, où ce qu'on fait entraîne des conséquences : et ainsi le droit à une place dans le monde où nos paroles comptent, où nos actions comptent. Ainsi, le droit au droit est le droit à l'avoir part premier qui fonde la politique. C'est le droit, justement, à faire partie de l'assemblée, à s'assembler avec les autres. C'est pourquoi tout mouvement révolutionnaire suppose une ouverture illimitée, quant aux membres de l'assemblée. Car c'est seulement si on considère n'importe qui, si on s'étonne devant n'importe qui, qu'on peut s'assembler avec n'importe qui. Car c'est l'étonnement devant ceux qui sont *initium* qui donne envie de *s'écouter* et de *se parler*. L'assemblée révolutionnaire, est celle qui est ouverte, qui est l'espace radicalement ouvert et donc radicalement public : *Öffentlichkeit*.

Ainsi, avant le droit à la vie, le droit à la poursuite du bonheur, le droit à la liberté d'opinion ou de mouvement, Arendt découvre l'espace premier de la politique avec le droit au droit. Ce droit au droit n'est garanti par aucun État ni par aucune déclaration de droits, et il n'est accordé que par l'étonnement politique. Et bien au contraire, la surveillance policière

des espaces publics est là pour empêcher justement que les gens s'assemblent, qu'il y ait de l'étonnement politique : il est là pour garantir qu'il n'y ait que de la circulation des parties sociales bien différenciées. Le droit au droit, c'est donc le droit à un fragment du-monde, et au sein de cet espace, le droit à ceci que nos paroles soient entendues, que nos actions entraînent des conséquences. Le minimum politique de l'humanité de l'homme réside là pour Arendt.

Or si le droit au droit consiste essentiellement à avoir une part dans le-monde, qu'est-ce qu'enfin un monde selon Arendt ? Dans son analyse du sort réservé aux peuples sans État, Arendt rencontre de même ce que, quant au monde, elle déploiera d'une façon systématique dans la *Condition de l'homme moderne*. Le monde, comme on a vu, n'a pas d'essence spéculative, et c'est pourquoi il n'est pas saisissable selon le regard théorique. Le monde, il inter-est, c'est-à-dire qu'il ne saurait être qu'entre chacun *et* chacun. S'il n'est pas le monde mais le-monde, s'il n'existe qu'à même la vue plurielle, c'est qu'il n'est pas quelque chose qui saurait exister sans la présence de la pluralité. Le-monde, enfin, comme on a vu, il est essentiellement le produit d'actions, le produit de commencements : et c'est pourquoi il n'est pas éternel, mais, en effet, immortel — ou du moins immortel en puissance, c'est-à-dire mémorable. Car on peut en effet, par les moyens de la violence, détruire l'immortel, détruire le mémorable : effacer ce qui a eu lieu de la surface du monde. Les moyens de la violence peuvent en effet détruire un monde, mais ne point le créer.

Lorsque Arendt s'interroge à propos de la condition humaine de ceux qui ont été forcés à quitter toute communauté politique, elle répond : « ils ont perdu toute partie du monde et tous les aspects de l'existence humaine qui relèvent de notre labour commun, le résultat de l'artifice humain. » (I, 289)* C'est pourquoi les sans-droit sont rejetés dans une sorte d'état de nature, au sein même de la civilisation : et cela, comme on a vu, indépendamment de leurs qualités individuelles. Un peu plus loin, elle parle, pour donner compte de cet « état de nature », de ce qu'elle appelle la tragédie des tribus sauvages :

elles habitent une nature inchangée qu'elles ne peuvent pas maîtriser, mais dont l'abondance ou la rareté décide de leur subsistance, elles vivent et meurent sans laisser des traces, sans avoir contribué d'aucune manière au monde commun ». (I, 289)**

* « they have lost all those parts of the world and all those aspects of human existence which are the result of our common labor, the outcome of the human artifice. » (OT, 300) Traduction française modifiée.

** « that they inhabit an unchanged nature which they cannot master, yet upon whose abundance or frugality they depend for their livelihood, that they live and die without leaving any trace, without having contributed anything to a common world » (OT, 300).

Ainsi le monde, selon Arendt, est le produit de notre labeur commun, le résultat de l'artifice humain. Le monde n'est pas, donc, une donnée de la nature humaine mais une production des hommes. Or justement, cette production n'est rien si elle ne laisse pas de traces, si elle ne dure pas, si elle ne devient pas mémorable. Ainsi le monde, cela serait quelque chose comme une production qui demeure.

Arendt pense le monde en effet dans une logique de contrariété à l'égard de la nature : d'une part le monde, d'autre part la nature. Sur la nature, ce qu'elle retient, c'est l'idée des retours cycliques, de la succession qui justement jamais ne produit une différence entre l'avant et l'après, mais qui fait que l'ordre du temps soit toujours recouvert par la loi du retour. Et c'est de même cette loi du retour qui empêche que quelque chose comme l'histoire apparaisse. En conséquence, lorsque la politique est absente, c'est cette loi du retour qui s'empare elle-même du monde des hommes. Et c'est pourquoi la question de l'établissement des calendriers a une telle relevance politique. La tragédie des tribus sauvages est justement celle-ci : qu'elles ne connaissent que la loi du retour. Et à même le retour, c'est le destin et non point la raison qui gouverne la vie des hommes, comme dans l'âge antique, l'âge de la mythologie, celle qui a été décrite par Hésiode notamment. Du point de vue de l'expérience, comme elle le dit, le ton dominant de la vie dans ces conditions, si on endure sa passion, c'est justement la futilité : tout passe, rien ne demeure, peu importe ce qu'on fera, car il n'y a rien à faire face au retour. Et le danger qu'Arendt pointe d'une retombée générale de la civilisation dans la barbarie, il faut le lire justement dans ce sens : un retour à la loi du retour.

Si le monde est une chose autre, quelque chose d'hétérogène à la nature, c'est qu'il n'est pas naturel, c'est qu'il est artificiel, qu'il est le produit de « notre » labeur commun. C'est pourquoi il y a une *histoire* du monde, et non seulement les retours de la nature ; et cela même lorsque ce retour s'empare de l'idée moderne de progrès, dans le sens d'une évolution qui de toute façon n'est jamais expérimentable du point de vue du-monde, au niveau de la pluralité : car, en effet, Hésiode reste tout à fait notre contemporain, tout autant ou encore plus que Darwin, du point de vue de l'*Erfahrung* de la politique. Le monde, c'est donc l'artifice créé par notre labeur commun.

Ainsi, le droit au droit, en tant que droit à une partie du monde, c'est le droit à exister à même l'artifice humain, celui qui est créé par notre labeur commun. Et dans ce sens, le droit au droit, c'est le droit au labeur commun. C'est là qu'Arendt se situe au plus près de Marx. En effet, dans son *Journal de pensée*, elle reconnaît que la grandeur de Marx (et d'Engels, on pourrait ajouter ici, même si Arendt ne le nomme pas, en songeant à *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*), une grandeur tout à fait occultée, est celle d'avoir fondé

l'appartenance politique non point dans la famille mais dans le travail (JP, III, 25). C'est justement là que réside la modernité de Marx, selon Arendt, car ainsi Marx brise justement la fondation naturelle propre à la philosophie politique classique, à la philosophie politique aristotélicienne, où l'ordre de la cité est construit à partir de l'ordre des familles. Ainsi, en fondant l'appartenance politique dans le travail et non pas dans la famille, Marx rompt avec le thème aristotélicien de l'homme comme animal politique. Si l'homme n'est politique que parce qu'il travaille, alors il n'y a nulle nature politique de l'homme, et la nature et la politique se disjoignent.

De même, on sort ainsi de ce qu'on appelle le patriarcat : cette conception qui voit dans le citoyen, dans l'homme libre, celui qui est d'abord le maître, le père de famille. En effet, chez Aristote, si on est libre, c'est parce qu'on est maître, et là où cette maîtrise fait ses preuves d'abord, c'est dans sa famille, dans l'obscurité de sa maison : si on peut être un libre citoyen, et on peut gouverner les affaires de la cité avec ses pairs, c'est parce qu'on gouverne d'abord sa famille, sa femme, ses enfants, ses esclaves. C'est au fond encore le thème de la souveraineté, de la maîtrise de soi qui est de même la maîtrise des autres, du gouvernement du ton dominant sur les tons subordonnés, qui avant d'être naturalisé par Aristote, était déjà bien présente chez Platon — mais orienté selon l'idée du Bien, dans ses analogies entre le gouvernement d'une partie de l'âme sur les autres et le gouvernement d'une partie de la cité sur les autres.

Chez Arendt comme chez Marx, c'est donc le travail qui fonde l'avoir part politique premier, qui fonde le droit au droit. C'est-à-dire que le droit au droit n'est pas fondé sur la propriété : celle, ancienne, du maître et propriétaire de sa maison ; ou celle, moderne, de la propriété privée, du capital. Celui qui a perdu ses droits d'homme, en effet, est chez Arendt celui qui a perdu toute partie du monde qui relève de notre labour commun. Or à même cette coïncidence, les différends se multiplient.

Car en fait, le fait d'habiter une partie du monde commun, cela suppose le droit à quelque propriété, à quelque chose qui m'appartienne en propre et qui ne saurait pas m'être expropriée. Or justement, cette propriété n'est pas une propriété « privée », au sens où on l'entend dans le capitalisme : ce n'est pas une valeur d'échange avec laquelle on peut spéculer, mais pas non plus d'usage, car ce n'est pas une valeur du tout. C'est pourquoi, Arendt préfère souvent le terme de possession (JP, XIII, 28¹⁶³, 33¹⁶⁴). La possession¹⁶⁵, cela

¹⁶³ « Le propriétaire d'une chose et le détenteur de capital sont deux personnes complètement séparées. » * « *Der Eigentümer von Dingen und der Besitzer von Kapital sind zwei ganz getrennte Personen.* »

renverrait à quelque chose comme une propriété « privée » — au sens où là je peux me cacher du monde public, et où je n'ai pas de comptes à donner sur l'usage que j'en fais — mais qui garde un rapport avec le monde commun, qui fait partie du labeur commun et qui a une place dans ce monde, en s'ajustant à lui selon la ligne de partage privé/public. La possession, cela serait comme la part d'ombre qui laisse un certain ajustement du domaine public, une propriété privée-commune, comme le *qui* commun. Mais là-dessus, Arendt, comme on peut le voir dans sa *Condition de l'homme moderne*, n'a aucune solution : et de là découlent les différentes comparaisons, parfois désespérées, entre les temps antiques et les temps modernes. Et c'est qu'en effet la question de la propriété c'est un malaise constant pour ceux qui s'affrontent à elle depuis que le capitalisme gouverne le monde, et comme Marx l'a énoncé dans le *Manifeste*, tout ce qui est solide se dissout dans l'air.

Or justement, chez Arendt, si elle reconnaît tout à fait que les temps modernes ont été ceux d'un processus d'expropriation constant, elle ne s'en sort pas avec la formule d'« exproprier les expropriateurs », ou avec la promesse d'un avenir où le communisme primitif sera rétabli dans une communauté de biens de type nouveau, de type « rationnel ». Il n'y a d'ailleurs chez elle surtout pas la recherche de quelque science de l'économie ou de quelque théorie de la valeur qui saurait enfin tout régler, en tant que science d'État. Car l'essentiel, chez Arendt, est que tout cela ne saurait pas se décider d'« en haut », même si c'est un ajustement magnifique : et qu'il ne peut être que la politique en acte, la pluralité agissante, qui décide de tout cela. Et l'essentiel, c'est que, sous n'importe quel ajustement, la liberté d'action soit à la portée du peuple. Car ce n'est pas l'ajustement du privé qui est capable d'ordonner selon Arendt la sphère publique, de décider qui peut agir et qui peut parler en elle, mais bien le contraire : seulement si n'importe qui peut faire partie de la communauté publique des actes et des paroles, il y aura justice dans l'ajustement privé.

¹⁶⁴ Pour le critère qui sépare la propriété de la chose de la propriété du capital, ou encore la possession (dont le modèle est pour elle le corps) de la propriété, Arendt propose le suivant : « Le critère est de savoir si je peux détruire sans détruire du même coup le 'je' qui a. » * « *Das Kriterium ist, ob ich zerstören kann, ohne das 'Ich', das hat, mitzuzerstören.* »

¹⁶⁵ C'est dans cette question de l'opposition de la possession à la propriété qu'Arendt, bien qu'elle ne le nomme presque jamais, rencontre encore Proudhon. Ainsi, dans *Qu'est-ce que la propriété ?* : « La possession individuelle est la condition de la vie sociale ; cinq mille ans de propriété le démontrent : la *propriété* est le suicide de la société. La possession est dans le droit ; la propriété est contre le droit. Supprimez la propriété en conservant la possession ; et, par cette seule modification dans le principe, vous changerez tout dans les lois, le gouvernement, l'économie, les institutions : vous chassez le mal de la terre. » Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Le Livre de Poche, 2009, p. 307.

Notre labeur commun : tragique des communautés sauvages

Mais d'abord, l'essentiel est que chez Arendt, contrairement à Marx, il n'y a pas une seule catégorie de travail, celle qui est subsumée sous le concept de production, qui saurait rendre compte des différentes activités qui configurent un monde commun, des différentes activités qui relèvent de « l'artifice humain », de « notre labeur commun ». C'est le sens de la séparation travailler/œuvrer/agir. Ces distinctions au sein de l'activité qui ne supposent pourtant nulle hiérarchie, elles font donc que notre monde commun ne soit pas pourtant un monde Un, qu'il y ait des différentes façons de remplir les intervalles de la « condition humaine », qu'il y ait à même le monde plusieurs mondes, à même l'homme plusieurs hommes. Comme on a vu, c'est de même ces différentiels d'activité à même le monde qui rendent possible même le pouvoir d'agir, là où ces différentiels s'égalisent en se parlant et donnent lieu à un espace des apparences.

Quant au travailler lui-même, au sens où il est compris au sein des distinctions arendtiennes, il fait partie en effet de « notre labeur commun ». Or malgré cela, selon Arendt, le travailler ou le laborer ne laissent pas justement de traces durables dans le monde commun. La patience du travail, l'individuation labourieuse, elle privatise ainsi celui qui l'endure, elle chasse du monde le travailleur. Le monde du travail, dans les descriptions d'Arendt, c'est justement le monde d'Hésiode, le monde des retours éternels de l'animalité de l'homme : et peu importe dans ce sens que cela soit dans l'usine moderne ou dans la terre ancienne du labeur. La technique, comme elle le dit, ne saurait pas émanciper par elle-même l'intervalle du travailleur, mais seulement rendre la fatigue et la souffrance moins pénible : et c'est pourquoi, ceux qui travaillent, nous qui travaillons, aimons parfois tellement la technique, et préférons souvent que cela soit la technique qui commande nos gestes, au lieu du patron.

Mais du point de vue de la politique, cela reste à peu près le même. C'est pourquoi, malgré le fait que les distinctions arendtiennes ne soient pas hiérarchiques au sens où les différentes activités participent également de « notre labeur commun », l'essentiel, chez Arendt, c'est l'agir. Ainsi, c'est seulement l'agir qui saurait *créer* le monde, l'artifice humain, et non pas le configurer, et non pas le soigner.

À l'égard du thème marxien du travail comme ce qui fonde le droit au droit, donc, Arendt d'abord sépare. Il n'y a pas que de la la production, où l'ensemble de l'énergétique entre également, c'est vrai fêlé par la division manuel/intellectuel. Il y a du moins le travailler, l'œuvrer et l'agir, et cette triade n'est pas divisée par le partage manuel/intellectuel dans l'homme, mais par le partage privé/public dans le monde commun ; car l'Homme dans

l'absolu n'est pas, il n'y a que les hommes, et parmi eux le-monde : il n'y a que les hommes, c'est-à-dire la pluralité du-monde. Mais ensuite, l'accent est mis par Arendt tout à fait sur l'agir, qui se situe en effet à même ses distinctions à l'opposé du travail.

Ces distinctions, il nous semble, elles ne sont pas importantes en elles-mêmes, mais par ce qu'elles signifient. Comme Arendt le dit en général de la pensée, leur affaire n'est pas particulièrement la vérité, mais la signification : penser, encore comme chez Héraclite (§93), c'est faire signifier, porter quelque chose par la parole à la possibilité d'une signification. Pour pratiquer ces distinctions qui signifient quelque chose, Arendt coupe autant au sein de l'énergétique actuel, moyennant des descriptions à style phénoménologique, qu'elle s'appuie sur la philologie. Notamment, quant à l'ordre ancien, avant l'avènement du grand processus capitaliste d'expropriation et d'accumulation, l'essentiel est que cet ordre était un monde, juste ou injuste, peu importe. C'était du solide, on peut dire, avant la dissolution dans l'air. Après que l'espérance de la Révolution d'Octobre ait été déçue, les seules choses qu'Arendt nous présente ce sont des fragments du monde ancien, qui font signe dans leur plus grande partie d'un ordre profondément injuste.

Or à même ces distinctions, il n'y a nulle solution, nulle tentative de régler définitivement la chose publique. Bien plutôt, ce qu'on retrouve, ce sont des conflits et des impasses, et nulle promesse de résolution heureuse. Or les distinctions arendtiennes, elles nous conduisent vers l'agir, vers l'entente de l'agir, où les différents mondes se parlent, où l'assemblée des hommes permet de porter une vue plurielle sur ce qui doit s'écrire désormais, non le monde, mais le-monde. Elles nous détournent du travail, et donc de l'économie et de la généricité de l'espèce, pour nous tourner vers l'agir, et donc vers la politique, vers la pluralité des hommes, là où un monde apparaît parmi eux, à même la communauté des paroles et des actes.

Dans cette assemblée des hommes, comme l'ensemble des conseils le prouve, ils peuvent bien entendu parler et agir, les travailleurs, pour peu qu'on endure l'étonnement politique lorsqu'on se rassemble, le « pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne ? ». Les minorités peuvent également parler et agir, de la même façon, comme on a vu : car même les parias, ceux qui sont sans-lien, peuvent parler et agir au sein de l'assemblée des hommes et des femmes. C'est une affaire donc d'endurance de l'étonnement politique, de patience à même la considération réciproque.

Ainsi, il y a à même la communauté des actes et des paroles un espace d'égalité inédit, illimité, radicalement *ouvert*, au-dessus duquel il n'y a que l'immensité du Ciel. Mais cette égalité n'est nulle promesse d'un monde nouveau, chez Arendt. Car le seul état présent dont

nous disposions, ce n'est que celui du « tout ce qui est solide se dissout dans l'air » : et donc le désert, l'absence de monde. Et le seul passé, ce n'est que ces fragments d'un ordre profondément injuste. Ainsi, il n'y a nulle solution à la configuration de l'énergétique chez Arendt, seulement le traçage des lignes de conflit, l'arpentage des problèmes. Elle essaie autant de nous sortir de toute conformité à l'égard de l'état présent que de nous poser devant des difficultés qui frôlent l'impossible, et donc le désespoir de la pensée.

Et c'est que tout cela reste « au-dessus des forces d'un individu isolé », même s'il est un penseur. Or Arendt nous conduit de même à l'espace des apparences : un espace dont d'autres éléments de son œuvre prouvent que n'importe qui peut y accéder. C'est un espace d'égalité inédit, en effet. Mais cet espace, il n'est pas utopique, ce n'est pas le nouveau monde socialiste ou communiste de la parfaite « égaliberté », selon l'expression de Balibar. Ce n'est pas l'espace d'un monde promis, d'un état qu'il faudrait réaliser à même le présent. Dans cet espace, il n'y a donc pas le monde nouveau. Mais c'est seulement en se déplaçant vers cet espace qu'on saura créer en effet le monde nouveau. Car cet espace, c'est la condition de l'action.

Ainsi, il n'y a nulle solution chez Arendt, sauf justement une solution *miraculeuse*. Son œuvre ne fait qu'essayer de conduire la pensée là où l'agir est envisageable : et là, elle se tait. Car c'est à chacun de décider : et c'est que la politique est à la recherche de chacun et a besoin de chacun. Le monde nouveau ne se trouve donc pas chez Arendt, mais son œuvre nous conduit à ce territoire de la pensée où la possibilité de l'agir apparaît. C'est dans ce sens que la pensée politique d'Arendt est *critique* : elle nous conduit par des voies diverses au bord du miracle de l'action, mais c'est à nous de décider si nous voulons faire le saut. Ainsi, ce livre étrange qu'est la *Human Condition* finit ses analyses de l'agir avec la phrase des Évangiles : « un enfant nous est né » (CHM, 314). Mais l'enfant effectif ne figure pas dans l'œuvre d'Arendt : l'essentiel c'est que c'est seulement à nous, si nous *pensons* et *agissons* politiquement, que cet enfant pourra naître un jour, à même le-monde.

Quant au différend le plus profond entre Arendt et Marx, il renvoie donc à ceci que c'est l'agir et non pas le travail qui crée l'artifice humain, qui fait que là où habitent les hommes ne soit pas une nature mais un monde. Et cela même si l'action ne produit pas des énormes accumulations de marchandises ; et cela même si l'agir ne peut pas assurément tout résoudre, et s'il rencontre des résistances et des limites dans la loi naturelle du retour ; et cela même si l'énorme productivité de l'agir, sa productivité immortelle, a une fragilité essentielle, en ce qu'elle réclame la présence des hommes, en ce qu'elle réclame Mnémosyne pour tenir au monde ; et cela même s'il y a aussi un tragique de l'agir, qui n'est pas pourtant le

« tragique des tribus sauvages », mais bien le tragique des peuples civilisés, qui fait que d'habitude les hommes désirent se débarrasser de la capacité d'agir, non point seulement les philosophes, mais même ceux qui agissent ou ont agi quelquefois : et ainsi souvent, on essaie en effet de construire des mondes où l'agir serait tout à fait hors sens, et donc on essaie souvent de détruire tout monde.

Vie et politique : tragique des communautés civilisées

Or sans l'agir, il n'y a pas de monde, selon Arendt : et si on ne veut pas le *désastre*¹⁶⁶, il faut affronter le *tragique*. De même, chez elle, c'est justement l'agir qui est proprement humain: *lexis* et *praxis*. Le monde-des-hommes, cela tient à l'agir. C'est pourquoi, dans un sens, l'expérience de la politique est une expérience miraculeuse : en ce qu'elle rompt, dans ses moments cruciaux, avec le principe de raison, avec le fonctionnement du nécessaire. Et souvent, lorsqu'il y a eu quelque action dans le monde, mais qu'après on est retourné à la « normale », à l'ordre, on a tendance à douter que ceci a eu lieu en effet : et on préfère souvent croire que tout cela n'a été qu'un rêve, un mirage, car ce genre de croyances est utile pour l'adaptation à l'ordre. C'est pourquoi les explications « scientifiques », les explications « rationnelles », ont toutes les chances de l'emporter dans l'après-coup : celles qui recouvrent ce qui a eu lieu, celles qui renvoient ce qui a eu lieu aux lois du retour. Et dans nos traditions, les philosophies du miracle n'abondent pas en effet¹⁶⁷. Mais c'est là l'importance extrême des œuvres de la culture, des œuvres de l'art, des œuvres de la pensée, où parfois le miracle trouve un abri.

De même pour nos traditions politiques, on a eu du mal à accueillir le miracle de la naissance, le miracle du neuf. Ainsi Arendt signale la méfiance, depuis les Grecs, à l'égard de la simple existence, de la différence générale.

¹⁶⁶ Sur le thème du désastre, c'est-à-dire là où rien ne constelle plus, il y a le livre de Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* : « Si le désastre signifie être séparé de l'étoile..., il indique la chute sous la nécessité désastreuse. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 9.

¹⁶⁷ Ce qui n'empêche pas que certains l'ont essayé en effet. Ainsi, récemment, Badiou dans *L'être et l'événement* (Paris, Seuil, 1988). C'est, pour ainsi le dire, son œuvre la plus proche à Arendt, malgré les différences extrêmes de méthode et de visée. Or le difficile c'est justement que de ce genre de tentatives n'en découlent pas des politiques d'exception. Et pour le dire vite, là où Badiou quitte d'une façon progressive la politique d'exception du moins dans la théorie, dans *Logiques de mondes* (Paris, Seuil, 2006), c'est de même la philosophie du « miracle » qui est abandonnée, dans une formalisation qui formalise la décision elle-même, autour des figures axiomatiques du sujet. Et ou bien, dans un cas, l'événement dépend de l'arbitraire de la nomination du sujet, ou bien il coïncide avec le mouvement de structuration des figures nécessaires du sujet. Car c'est en effet très difficile à retenir, le miracle.

La raison pour laquelle des communautés politiques hautement développées, telles les anciennes cités-Etats ou les modernes États-nations, insistent souvent sur l'homogénéité ethnique, c'est qu'elles espèrent éliminer ainsi, aussi complètement que possible, ces différences et ces différenciations naturelles et omniprésentes qui, en elles-mêmes, déclenchent la haine aveugle, la méfiance et la discrimination, parce qu'elles n'indiquent que trop clairement les domaines où les hommes ne peuvent pas agir ou transformer à leur volonté, c'est-à-dire les limites de l'artifice humain. » (I, 291)*

Et un peu plus bas, elle exemplifie cette situation :

Si, dans une communauté blanche, un Nègre est considéré comme un Nègre et uniquement comme tel, il perd, en même temps que son droit à l'égalité, cette liberté d'action qui est spécifiquement humaine ; tous ses actes sont alors interprétés comme les conséquences nécessaires de certaines qualités 'nègres' : il devient un certain spécimen d'une espèce animale appelée Homme. C'est bien ce qui arrive à ceux qui ont perdu toute qualité politique distincte et qui sont devenus des êtres humains et rien que cela. (I, 291)*

Ainsi, chez Arendt, le racisme, comme question politique, elle n'est qu'une question d'apparence. Dans celui qui apparaît comme l'Autre, dans celui qui apparaît comme le différent en général, on ne voit qu'une limite à l'égalité politique et en conséquence à la confiance qu'on s'accorde au sein d'une communauté politique. C'est pourquoi la culture esthétique, le communisme du sensible qui habite dans les œuvres de l'art, est tellement essentiel en politique, en ce qu'il nous apprend, à même la sensibilité, à voir du noir dans du blanc et du blanc dans du noir, en ce qu'il peut nous changer de corps en effet et peut nous permettre de traverser l'ensemble des perturbations de l'expérience.

Or au sein des communautés de la politique « traditionnelle » ou de la *vieille* politique, au sein du vieux monde, ces communautés qui sont notamment garanties par nos États-nation, quelque chose de plus grave arrive. Et c'est que, à même ces communautés, ceux qui sont seulement considérés selon leur différence générale, ils sont abandonnés à leur nécessité animale, ils perdent la liberté d'agir. Ainsi Arendt pointe, au sein du vieux monde, celui qui

* « The reason why highly developed political communities, such as the ancient city-states or modern nation-states, so often insist on ethnic homogeneity is that they hope to eliminate as far as possible those natural and always present differences and differentiations which by themselves arouse dumb hatred, mistrust, and discrimination because they indicate all too clearly those spheres where men cannot act and change at will, i.e., the limitations of the human artifice. » (OT, 301) Traduction modifiée.

* « If a Negro in a white community is considered a Negro and nothing else, he loses along with his right to equality that freedom of action which is specifically human ; all his deeds are now explained as 'necessary' consequences of some 'Negro' qualities ; he has become some specimen of an animal species, called man. Much the same thing happens to those who have lost all distinctive qualities and have become human beings and nothing else. » (OT, 301-302)

est entré irrévocablement en crise lorsque des peuples sans État sont entrés dans l'apparence, une tendance structurelle à détruire ce qui apparaît comme Autre.

Ces États ne sont pas racistes, donc, par accident, mais bien par essence. Le racisme ne découle donc pas de quelque arriération du peuple, mais bien du fait que ces États sont des états ethniques. Or, comme on a vu, la nation souveraine qui s'exprime au moment des élections, elle n'est point le peuple, elle n'est pas « un peuple comme les autres ». Le paradoxe de la politique, c'est que le peuple n'est jamais le souverain, et en même temps il n'y a pas d'autre pouvoir que celui du peuple. Seulement la nation est souveraine, dans un partage de la souveraineté avec le gouvernement. Mais comme on a vu, ce genre de souveraineté ne connaît jamais l'action : c'est la liberté de l'esclave. La souveraineté de la décision chez les gouvernants, la souveraineté de l'intérêt chez les gouvernés, la souveraineté de la violence chez la police : tout cela reste en dehors de l'expérience de la politique, ce n'est qu'une structure de la domination.

Car, en effet, la représentation politique ce n'est que la domination. On cède sa volonté, sa voix, à quelqu'un : mais jamais on ne saurait donner son pouvoir, c'est-à-dire sa capacité de parler et d'agir, qui n'existe qu'au pluriel. Ainsi, *on ne saurait représenter que l'animal*, que l'animalité de l'homme, car la structure de représentation est en effet ce qui supprime la possibilité d'action. Elle fonde ainsi le lien de la division asymétrique, c'est-à-dire qu'autant qu'il y aura de la représentation et qu'on entendra la politique en termes de représentation, il y aura les riches et les pauvres, les majorités et les minorités, et tout cela tiendra. Sans du pouvoir au peuple au présent, sans la démultiplication en acte de la nation mythique qui n'existe qu'à l'isoloir et qui montre ainsi dans l'apparence les différents intervalles qui la composent, en produisant une égalité effective entre chacun et chacun et non point mythico-unitaire, la division asymétrique ne saura que s'aiguiser : et surtout, d'un point de vue historique, depuis que l'utopie de la stabilisation du conflit à niveau mondial n'est plus opérante, depuis le stalinisme, comme on l'a vu.

L'essentiel du racisme d'État tient donc chez Arendt à ceci qu'il y a une antinomie entre la différence générale et l'égalité accordée au sein d'une communauté politique. Ou pour le dire plus simplement, il tient à ceci qu'il y a une antinomie entre la vie et la politique. Or cette antinomie est à double sens. La vie généralement différente montre selon Arendt les limites d'une communauté politique donnée, les limites de l'artifice humain : et c'est pourquoi les communautés du vieux monde ne songent qu'à la détruire. Or de l'autre côté, c'est seulement le fait de la naissance qui donne ses fondements ontologiques à la capacité d'agir, celle qui justement crée l'artifice humain. Ainsi, la naissance est autant ce qui crée

l'artifice humain que ce qui le détruit. L'animalité de l'homme montre les limites de la politique, mais c'est seulement elle qui la rend possible, qui rend possible la pluralité.

Car, en effet, comme on a vu, c'est l'étonnement politique, l'étonnement public que résume la question « pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne ? », qui peut faire que la différence générale de la naissance, du simple fait d'être en vie, devienne-t-elle miraculeuse, et donc capable d'agir, de commencer quelque chose de neuf à même le monde. C'est de même cet étonnement qui assemble, qui sort la différence de la généralité en créant de l'absolu entre quelqu'un *et* quelqu'un : l'absolu de l'espace intermédiaire, l'absolu *du-monde*. Car, en effet, en politique, l'absolu du quelqu'un est toujours l'absolu entre quelqu'un *et* quelqu'un : c'est un absolu pluriel, l'absolu de l'assemblée c'est-à-dire de la monade politique. Et c'est là, à même cet absolu pluriel qui n'est donc pas un concept mais une assemblée d'êtres humains, en tant qu'ils ne sont que des êtres humains, que l'agir commence à devenir envisageable. Car l'absolu pluriel, comme on a dit, cela ne produit pas un état mais un acte. Et c'est pourquoi, cet absolu est agissant. Et c'est pourquoi, de même, cet absolu est ouvert et non point fermé : il n'est possible qu'à même l'*Öffentlichkeit*, à même l'espace public. Car l'assemblée est le seul absolu des hommes, le seul absolu selon la loi plurielle de la Terre, le seul absolu véritable du-monde-des-hommes. Ainsi elle peut organiser le pouvoir au présent du peuple.

CHAPITRE 5 — Commencer

Agir en-deçà du Droit

Au paradigme de la lutte des classes comme forme générale du conflit politique, Arendt oppose donc les luttes pour le droit au droit. Ces luttes, elles font exister une part commune dans la société de l'inégalité, une part d'égalité qui traverse les partis et les classes, qui symétrise le rapport des classes. Cette part commune est celle justement de la politique : les luttes pour le droit au droit, elles font exister la chose publique. Or justement, il ne faut pas entendre que la chose publique se situerait au-delà des conflits de la société, dans une sphère représentative d'égalité qui recouvrerait les inégalités sociales, comme dans l'image qu'on se fait d'habitude de l'État de droit. Chez Arendt, comme on a dit, la politique est autant républicaine que populaire. Et parce qu'il n'y a pas de droit au droit sans action, l'égalité n'existe pas hors de l'organisation politique au présent, hors de la politique en acte.

Le droit au droit, il est ainsi le premier des droits, avant n'importe quel droit positif ou consacré dans des déclarations ou des constitutions. Le droit au droit, c'est tout simplement pour Arendt la dignité : le droit à être considéré par les autres comme égal, et donc d'avoir une place dans le-monde où ses paroles comptent et ses actes entraînent des conséquences. C'est pourquoi il est inséparable de la participation à cette forme minimale de la communauté politique qu'est la communauté des actes et des paroles. Le droit au droit, et notamment pour ceux à qui on supprime tout droit, cela commence donc pour Arendt avec l'organisation politique.

Cette question du droit au droit, Arendt la rencontre donc en dehors de l'État, dans son analyse de la situation des sans-État, des parias : de ceux qui sont exclus de tout État. Cela veut donc dire qu'il y a une insistance de la politique en dehors ou aux marges de l'État. Mais cela veut dire plus essentiellement qu'Arendt ne pense pas la politique en des termes étatiques : la communauté politique première est la pluralité agissante. C'est donc l'action qui se situe au centre de la conception arendtienne de la politique, et non pas l'État : c'est elle qui crée le droit au droit. Si nous sommes dignes de quoi que ce soit, c'est parce que parfois nous agissons, et non pas parce que nous vivons dans des États. Et là où les temps et les espaces pour l'action manquent, manque de même toute dignité dans les vies : et cela autant dans les vies des parias que dans les vies des parvenus.

Le thème du droit au droit, cela ne veut pas dire seulement que les droits politiques n'existent que lorsqu'ils s'exercent. Cela veut dire, plus radicalement, que dans la politique

d'émancipation, dans ce qu'on a appelé à plusieurs égards la politique en acte, c'est là où l'on approche pour ainsi dire l'origine du droit, la source du droit. Parce que l'organisation par le biais de la parole et l'action est pour Arendt la seule source du droit, elle est l'« esprit des lois », alors ce qui questionne, ce qui revendique, ce qui exige tel ou tel droit, est ce qui fait exister tout simplement le droit. Ainsi, la politique n'existe pas seulement parce qu'il y a des États ; elle existe parce qu'il y a des luttes d'émancipation, qui rappellent, pour ainsi dire, aux lois leur esprit. Si le gouvernement des hommes ne devient donc pas totalement de la gestion des choses, c'est donc par les luttes qui font exister la politique.

On pourrait donc dire que la politique, pour Arendt, serait ainsi un jeu entre l'institution et la contre-institution. Elle ne vivrait, donc, que par les pratiques de désobéissance civile. Pour exister, elle exigerait des lois et des pratiques d'illégalité qui se réclament de l'esprit de ces lois et non de sa forme. De cette façon, par exemple, le droit à la liberté de mouvement n'existe pas parce qu'il est exercé *automatiquement* par ceux à qui il est accordé de par leur nationalité, mais parce qu'il est parfois revendiqué *spontanément*, c'est-à-dire librement et d'une façon organisée et donc argumentée, par ceux à qui il n'est pas accordé, par exemple ceux qui traversent les frontières sans documentation. De même, le droit au logement, il n'existe pas à cause de ceux qui ont de l'argent pour se payer un appartement, car là le droit n'a rien à faire, ou il n'est appliqué qu'automatiquement. Le droit au logement, il existe bien plutôt à cause de tous ceux qui n'ont pas de l'argent pour le payer, et occupent par exemple, au sein d'un mouvement politique de revendication de ce droit, l'édifice d'une banque qui spéculé avec le logement. Ce qui créerait un espace pour la politique, cela serait donc ce jeu conflictuel entre l'institution et la contre-institution. Le droit ou les droits, ils n'existent pas seulement lorsqu'on les exerce, mais bien lorsqu'ils sont exercés par ceux qui ne peuvent pas automatiquement, c'est-à-dire normativement ou légalement, les exercer. S'il n'y avait pas de luttes d'émancipation, la sphère publique ne saurait que se rétrécir jusqu'à disparaître et la vie collective tendre fatalement vers le désastre. Et c'est cela qui est toujours à la limite d'arriver, dans les États sécuritaires qui sont les nôtres.

Cela signifie de même que la politique n'existe que par ce jeu qui permet la différence entre le fait et le droit, ou, disons, entre le particulier et l'universel : c'est en autant qu'il y a une séparation entre ces instances qu'il y a d'espace pour la politique. Pour revenir au droit à un logement adéquat, on voit bien qu'autant que ce droit n'est exercé que par les propriétaires, il n'existe pas au sens strict. Et dans une société où il n'y aurait que des propriétaires, on n'aurait besoin d'aucun droit au logement : cela serait inscrit dans la nature même des choses, cela ne serait pas un droit mais un fait. Mais cela veut dire, inversement,

qu'autant que dans les constitutions et les déclarations, il y aura inscrit un droit au logement, il y aura des dépossédés, c'est-à-dire des classes et des individus qui ne jouissent pas de ce droit. Ainsi, le droit au logement, il n'existe, paradoxalement, que parce qu'il y a, dans un corps politique donné, des individus et des classes qui ne jouissent pas de ce droit.

On reconnaît là la source de la critique communiste ou socialiste à la formalité du droit et en général de la politique, qui a accompagné du début les républiques modernes. Cette critique, énoncée par le jeune Marx, consiste à dire, comme on le sait, que les prétendus droits de l'homme, ils ne sont que les droits d'une classe d'homme, le bourgeois. Et les États qui les reconnaissent et les garantissent, ils ne sont donc que des instruments d'oppression d'une classe sur l'autre. Car la lutte des classes économique est la vérité de ce dont le politique est le mensonge, l'égalité réelle dans la société ne saurait s'atteindre que par la socialisation des moyens de production et l'abolition de l'État. L'universalité des droits de l'homme ne sera atteinte donc que là où l'homme universel existera véritablement, non pas en droit mais en fait, là où ces droits donc seront de même abolis.

Or cette critique des droits de l'homme, elle a connu son versant réactionnaire, comme on a vu, notamment chez Burke, où ces droits ne sont que ceux de l'homme abstrait, du sauvage nu, qui ne saurait avoir aucun droit. Et c'est cela donc qui pour Arendt s'est vérifié dans toute sa cruauté, lorsque des peuples sans État sont apparus en Europe. Ainsi, ou bien les droits de l'homme ne sont que les droits des bourgeois, ou ils ne sont que les droits du sauvage nu.

Arendt, avec sa découverte d'un droit au droit, va à l'encontre de ces critiques. Mais cela non pas, donc, parce qu'elle aurait trouvé quelque fondement du droit dans la nature raisonnable de l'homme, mais au contraire en montrant que le droit est radicalement infondé. Le droit n'existe que parce que parfois *des hommes* distincts se reconnaissent librement une égale dignité les uns aux autres, une *isonomia* et une *isegoria*, que parce que des hommes s'associent parfois en égalité et s'organisent en vue de parler et d'agir. Ainsi, c'est la politique elle-même, la politique en acte, qui est à la source du droit.

C'est pourquoi, pour Arendt, tout ce qui affecte la politique doit être entendu historiquement. Les droits de l'homme, ce sont en vérité des droits *des hommes*, mais dans ce sens que ce sont des droits que des hommes créent lorsqu'ils agissent de concert. Ainsi, les droits sont et formels et sensibles. Ils sont formels dans le sens en effet qu'ils n'existent que parce qu'ils ont été inscrits dans des constitutions et des déclarations. Mais ils sont justement sensibles parce qu'ils ont été une fois en effet *inscrits*, c'est-à-dire parce que des hommes spontanément ont décidé de se réunir autour d'eux et de fonder ainsi un nouveau corps

politique. Parce qu'ils découlent de l'action politique et ne font que consacrer les principes de cette action, ils ont donc été « vécus » avant d'être écrits : ils découlent d'une *expérience* précise de la politique en acte. Ils n'existent donc qu'autant que ces pratiques qui ont rendu possible le droit sont réinvesties par des nouveaux sujets. Et ceux qui peuvent réinvestir ces pratiques, spontanément, ce sont ceux notamment, comme on a vu, qui sont exclus de leur application normale ou automatique.

Cela n'empêche pas qu'en effet, autant qu'il y aura des droits, il y aura des sujets qui ne jouiront pas de ces droits. Tant que la vie collective sera réglée par le droit, il y aura en effet de l'inégalité. Le droit, par son caractère séparé, est de même en effet inséparable de l'existence de l'État et de l'ensemble de ses appareils.

Le communisme a prôné d'habitude, comme on a vu, un au-delà du droit, c'est-à-dire l'inscription de l'égalité légale dans la surface même du monde, dans la vie sensible elle-même : et cela longtemps avant Marx. C'est l'égalité réelle, l'égalité à même l'autonomie de la vie sociale. Comme il est énoncé par le babouvisme, dans *Le manifeste des égaux* : « Il nous faut non pas seulement cette égalité transcrite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, nous la voulons au milieu de nous, sous le toit de nos maisons. »¹⁶⁸ C'est la proposition qui consiste à faire que le droit coïncide avec le fait, que les droits de l'homme se réalisent-ils dans l'existence matérielle de l'humanité : l'abolition du droit dans l'existence de la société émancipée. Ou pour l'énoncer avec Agamben, que la vie coïncide d'une façon immanente avec sa forme, que la vie humaine trouve sa forme-de-vie hors du domaine régulé par le droit.¹⁶⁹

Or face aux antinomies du droit, nos États prennent d'habitude le parti inverse. C'est l'essentiel de l'« utopie » de l'État de droit, qui est l'inverse de l'« utopie » communiste : il s'agit de faire que progressivement les faits coïncident totalement avec le droit. Cela signifie l'extension du droit à l'ensemble de l'existence, la régulation étatique par des mailles juridiques de plus en plus fines de chaque sphère de la vie sociale. Et cela fonctionne d'une façon correspondante dans le dénommé État social de droit, celui qui est, de plus en plus, en train de se briser de nos jours. Car, en effet, l'État de droit suppose automatiquement, pour leur attribuer des droits, des sujets dotés d'autonomie civile, c'est-à-dire des propriétaires, mais à cause de l'existence du capitalisme il se trouve que ses sujets sont donc assez minoritaires dans la société. Ainsi l'État social de droit est celui qui reconnaît de même

¹⁶⁸ « Le manifeste des égaux » de Sylvain Maréchal, in AA. VV., *Les socialistes avant Marx. I*, édition de Gian Mario Bravo, Paris, Maspero, 1970.

¹⁶⁹ Voir : Giorgio Agamben, « Forme-de-vie », traduit de l'italien par la rédaction de *Futur Antérieur*, in *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995 et 2002.

comme porteurs de droits des sujets collectifs, ou bien plutôt des sujets juridiques individuels qui sont censés représenter de sujets collectifs, comme peuvent l'être les syndicats. L'État social est celui donc qui introduit des instances anormales dans le droit pour « accueillir » l'inégalité sociale, comme les négociations collectives des contrats, etc. Mais l'essentiel c'est qu'ainsi l'État de droit accueille de même le capitalisme, tout en faisant en sorte que cet accueil ne détruise pas tout à fait le minimum d'égalité qui est condition de l'existence du droit. L'État social, comme on a vu, c'est la tentative de régler par le droit la lutte des classes, de consacrer d'une façon étatique le lien de la division asymétrique.

Arendt, avec le thème du droit au droit, ne postule pas une situation au-delà du droit, mais interroge un certain *en-deçà* du droit, cet en-deçà du droit où se joue l'action qui est de même sa source. L'essentiel, pour Arendt, de la politique, c'est de garder contact avec cette source : d'agir, et donc de vivre en-deçà du droit. Car le droit n'existe que par la spontanéité de ceux qui agissent. C'est pourquoi, là où le rapport à cette source est coupé, comme dans l'État de droit, l'État qui prétend arriver à un « tout juridique », la vie collective ne saurait tendre que vers l'automatisme, vers la corruption généralisée et donc vers un horizon de désastre. Car l'État de droit est en effet cet État où n'importe quel geste dans l'apparence est déjà censé avoir son interprétation légale, et où en conséquence les conflits politiques tendent à disparaître pour ne faire place qu'à des batailles judiciaires. Ainsi, par exemple, on sait bien que l'État social de droit est la solution de compromis à laquelle a donné lieu le mouvement ouvrier. Depuis la mise en place de ce genre d'État, syndicats et partis de gauche sont partenaires dans les distributions du pouvoir, et l'ensemble des luttes ouvrières ont été désormais extrêmement limitées par ces compromis. Ainsi, comme le dit Arendt, la victoire sociale est identique à la défaite politique. Et de nos jours, où ce genre d'États se brisent donc de plus en plus, on peut peut-être espérer que ces luttes redécouvriront une autonomie dans l'action, une spontanéité nouvelle et donc un caractère à nouveau politiquement révolutionnaire.

Et c'est que l'État de droit n'est pas particulièrement un État bourgeois, ou le produit d'une révolution bourgeoise. Parce qu'il n'y a pas pour Arendt des révolutions bourgeoises et des révolutions prolétariennes : il n'y a que l'esprit des révolutions, qui est de même l'esprit des hommes, et les diverses formes historiques qu'a pris cet esprit, qui pour Arendt, donc, n'a pas réussi à trouver son institution adéquate. Si le paradigme de la lutte politique n'est pas la lutte des classes mais la lutte pour le droit au droit, il ne faut pas juger l'État de droit en termes de classe. L'État de droit est au contraire cette utopie qui prétend, avec sa tendance à une juridisation d'ensemble de la vie sociale, évacuer la spontanéité des sujets. Son propos

ainsi n'est pas d'abolir le droit, mais de faire que la vie coïncide avec le droit : d'*abolir*, pour ainsi dire, *la vie elle-même*, la naissance qui se trouve à la base de la politique. Or si ce dessein est parfaitement utopique, c'est que le Droit, au sens strict, n'est pas. Mais c'est pourquoi, selon la logique de la pensée d'Arendt, le dessein inverse, celui qui se propose d'abolir le Droit, est également utopique.

Car il n'y a, chez Arendt, que le droit au droit, celui qui est affirmé dans l'action collective, et les droits inscrits dans telle ou telle institution : jamais on ne trouvera un passage par l'universalité, où le droit serait susceptible d'être déduit. Il n'y a, chez Arendt, que le moment, pour ainsi dire, de l'infondation, où on découvre la source du droit, et le moment de la fondation, où on inscrit des droits. L'action circule entre un moment et un autre, entre ce qu'on peut appeler la dissolution du fondement ou de l'universel et la limitation de cette dissolution. Le moment du droit au droit, c'est un moment d'illimitation, mais l'illimitation ne saurait pas tenir hors de l'action elle-même : c'est le moment « anarchique » où s'affirme l'esprit des hommes. Car l'homme, chez Arendt, n'est qu'*initium*, il est ce qui peut déclencher (avec d'autres) une série nouvelle d'événements, il est ce qui peut donner origine à quelque chose de nouveau, cet esprit des hommes coïncide avec l'esprit des révolutions.

Parce que cet esprit ne se réalise pas selon le rapport de l'universel au particulier, mais selon le rapport de l'illimité à la limitation, cet esprit, dans un sens, ce n'est pas seulement qu'il n'a pas trouvé son institution adéquate, mais qu'il ne saurait peut-être pas trouver son institution adéquate. Ainsi la politique en acte ne se joue pas seulement chez Arendt dans le rapport entre l'institution et la contre-institution, elle ne renvoie pas seulement à des pratiques de désobéissance civile. La proposition d'Arendt d'instituer la désobéissance civile, il faut la lire dans sa conjoncture précise : dans un pays où, à un moment donné, les luttes ont pris effectivement cette forme, et qui, en plus, a une tradition bien connue par rapport à ce type de luttes. Mais la limite la plus large de cette logique, ce n'est pas d'instituer la désobéissance civile : c'est d'instituer l'action elle-même. Et c'est là qu'on est renvoyé à l'utopie pratique, à l'utopie populaire : car instituer l'action elle-même, ce n'est rien d'autre qu'instituer les conseils non seulement comme des organes d'action, mais comme des organes de gouvernement.

Politique révolutionnaire

On peut maintenant essayer de synthétiser, à partir de la découverte arendtienne du droit au droit, les caractères d'une politique révolutionnaire qui pourrait être pensée selon ce

paradigme. D'abord, cette politique ne saurait pas se jouer dans le cadre de l'État-nation, qui pour Arendt est entré irrémédiablement en crise depuis l'irruption dans l'apparence des peuples sans État. Depuis que dans les États-nations circulent des éléments sans lien, des réfugiés, mais aussi tout simplement des travailleurs « sans papiers », ce genre d'États ont une tendance irréversible à faire émerger des camps ici et là et à régler les conflits par une violence policière non retenue par la loi. Mais la politique en acte, elle ne saurait pas se jouer dans un cadre « universel », elle ne saurait simplement revendiquer des droits universels ou faire des droits de l'homme l'horizon de ses revendications. Pour Arendt, le déclin des États-nations est inséparable de celui des droits universels de l'homme. Si le cadre national devient de plus en plus policier, le cadre universel s'est révélé tout simplement inopérant : et on sait bien qu'un État universel ne saurait pas exister tant que nous ne vivons que sur la Terre.

L'essentiel, cela serait de penser, et tout à fait donc en accord avec la tradition marxiste, une sphère mondiale ou internationale de la politique, une politique qui opère selon le mode du « lier et fédérer ». Mais ce qu'on pourrait lier et fédérer ainsi, ce ne sont pas des États, c'est *la part commune des peuples*, et donc ce sont des communautés d'actes et des paroles ; c'est-à-dire des monades politiques, des instances de la pluralité *agissante* et donc aux prises avec un fragment précis du-monde. Là où les alliances se font entre des États, on sait bien que c'est bien l'État le plus puissant qui détient la souveraineté, comme dans ce qu'on appelle « la communauté internationale » des capitalistes. Au contraire, une telle fédération internationale de communautés d'actes et de paroles pourrait bien saper la souveraineté des puissances étatiques, en créant une sphère d'opinion publique non partisane, indifférente aux élections et en général à la politique en tant que représentation, et qui surtout ne saurait pas se séparer de l'action : c'est donc tout autrement que selon le mode du « forum social ». Car ce qui compte, en politique, ce n'est pas seulement l'agora, la place publique, mais l'*ekklesia* au sein de l'agora : la communauté des paroles et des *actes*.

Or pour saper cette souveraineté, l'essentiel c'est donc de différencier le pouvoir politique, qui n'existe qu'au pluriel, qui ne jaillit que de l'espace d'entre, et la violence, qui est le monopole d'un seul, et notamment dans nos sociétés de l'État veilleur, de l'État sécuritaire. Arendt s'est demandée à plusieurs reprises si la politique a encore quelque sens, dans un monde comme le nôtre où l'accumulation des moyens de violence est énorme. Face à cette immense accumulation de violence, l'essentiel est donc d'interroger ce que peut le pouvoir, rien que l'accouplement de *praxis* et de *lexis* : de paroles qui agissent et d'actions qui parlent. Le pouvoir, non pas en tant que *potentia* des multitudes spectrales — ce qui comprend encore le pouvoir d'une façon simplement quantitative, opposé à la *potestas* de

l'État — mais bien le pouvoir pluriel, la capacité d'agir *en train de s'organiser* en monades politiques. L'essentiel, cela serait donc de construire un pouvoir pluriel capable d'organiser la vie collective opposé aux monopoles de la violence, et au chantage de la guerre civile qui lui sert de caution.

Selon Schmitt, comme on le sait, la politique commence avec le geste qui sépare l'ami de l'ennemi¹⁷⁰ : et cela est vrai assurément tant qu'il s'agisse d'États souverains, et tant qu'on fasse de l'État le centre de la politique, comme c'est justement le cas chez Schmitt. Chez Arendt, parce que l'essentiel de la productivité de l'action c'est de créer des nouveaux rapports entre *les hommes*, on peut dire que la politique se joue tout à fait entre celui qui n'est plus mon ami et celui qui n'est pas encore mon ennemi. Ou pour le dire autrement, l'espace de la politique est celui qui n'est plus l'espace de la communauté éthique, « où on n'a pas besoin de se parler » et qui n'est pas encore celui de la communauté de l'affrontement guerrier, « où il est impossible de se parler ». Dans le premier cas, il n'y a pas d'espace d'entre, dans le second cas, l'espace d'entre a été détruit.

Cela ne veut point dire que la politique chez Arendt soit exempte de conflictualité. Mais cette conflictualité, elle ne saurait que découler de la spontanéité de l'action. C'est donc une conflictualité de conséquence, et non pas de principe. Ainsi, lorsque Arendt parle du processus de formation des Soviets en 1917 et des Räte en 1956,

on voit ici le principe fédératif, le principe des ligues et des alliances d'unités séparées, naître des conditions élémentaires de l'action elle-même, en dehors de toutes considérations théoriques concernant les possibilités d'un gouvernement républicain dans des grands territoires, et qui ne se trouvaient même pas obligées à la cohésion par la menace d'un ennemi commun. (ER, 396-397)*

L'essentiel c'est donc que, selon l'exemple des révolutions conseillistes, la cohérence d'une politique révolutionnaire ne saurait pas siéger dans l'ennemi commun. C'est là qu'il faut prendre véritablement au sérieux le caractère non partisan de la politique, chez Arendt : le fait que, pour elle, la « forme-parti » ne saurait avoir son origine et pour ainsi dire son lieu naturel qu'au parlement, qui est encore un résidu du monarchisme. Du moment où un processus politique prend la forme d'un parti, le destin de ce processus est bien le parlement, où chacun se définit en effet par rapport à son ennemi. C'est pourquoi du moment où le mouvement

¹⁷⁰ Carl Schmitt, *La notion du politique. Théorie du partisan*, *ibid.*, p. 64.

* « we see here how the federal principle, the principle of league and alliance among separate units, arises out of the elementary conditions of action itself, uninfluenced by any theoretical speculations about the possibilities of republican government in large territories and not even threatened into coherence by a common enemy. » (OR, 267)

ouvrier s'est constitué en parti, l'essentiel du processus révolutionnaire était perdu. Car il n'y a pas de parti révolutionnaire : et c'est pourquoi chaque moment révolutionnaire a très largement débordé les appareils de parti, qu'ils se veulent ou pas révolutionnaires. Et l'essentiel de l'antinomie qui concentre l'expression « parti révolutionnaire », elle se laisse examiner dans le concept marxiste de dictature du prolétariat, lorsqu'il a été expérimenté notamment dans la Russie révolutionnaire. Car la dictature du prolétariat, cela a désigné la liaison impossible entre le despotisme éclairé du parti bolchévique et la démocratie populaire des Soviets. Cette impasse traverse l'ensemble de la politique qui s'est déroulée sous l'égide du parti communiste, et dont la dernière forme a été peut-être celle de la Révolution Culturelle. Car on pourra répéter tant qu'on voudra que les masses font l'histoire, qu'il faut faire confiance aux masses ou qu'il faut redonner l'initiative aux masses ; tant qu'on pense la politique selon la division entre théorie et pratique, tant qu'une élite dirigeante croie détenir l'intelligence du devenir historique, tant enfin que la pensée se sépare de l'action, qu'on ne saisisse pas ce qui pense à même l'action — et donc, que jamais, lorsqu'on agit, il n'est question d'une simple poussée des « masses » — toutes ces phrases seront vaines. Car l'initiative populaire, elle ne saurait pas se donner, mais seulement se prendre.

Ainsi, il n'y a pas pour Arendt de parti révolutionnaire, et tout parti est dans le fond réactionnaire. Cela ne veut pas dire que chez Arendt la question de l'organisation ne se pose pas : mais l'organisation, elle ne saurait se déduire de nulle analyse tactique ou stratégique, mais des formes elles-mêmes de l'action. L'essentiel est de prendre au sérieux la façon dont là où il y a de la « poussée des masses », ça s'organise également. Et là où il y a eu de la politique révolutionnaire en dehors de l'emprise des théoriciens de la révolution, cela a été toujours pareil, selon Arendt : toujours, cela a eu lieu à partir de ces « républiques élémentaires » que sont les conseils. C'est pourquoi les moments révolutionnaires conforment une actualisation de la raison propre à l'action lorsqu'elle est exercée par n'importe qui, de la raison au présent de l'entre. Cette raison, comme on a vu, n'est pas celle des compromis ou les négociations entre les différents partis opposés, mais bien ce qui rend inutile la politique en termes de partis.

Si on concentre dans une série d'oppositions ce que la politique révolutionnaire signifie pour Arendt par rapport à la vieille politique, on peut le faire en ces termes. C'est le principe fédératif ou du pouvoir pluriel opposé au principe monarchique et souverain de l'État-nation ; c'est la république opposée à la lutte des factions ; c'est le conseil opposé au parlement ; et c'est le gouvernement du peuple ou la démocratie opposé à celui de la minorité ou l'oligarchie. Que cette pratique fédérative de la politique ne s'oppose point à l'hégémonie

populaire dans la société mais bien y soit la condition nécessaire, Arendt y trouve une confirmation dans les mots par lesquels le publiciste Odysse Barot formule la singularité de la Commune par rapport à d'autres moments révolutionnaires : en tant que révolution sociale, *1871 procède de et achève 1973* ; en tant que révolution politique, pourtant, *1871 est réaction contre 1973 et retour à 1789*.

'Il a effacé du programme les mots 'une et indivisible' et rejeté l'idée autoritaire qui est une idée monarchique... pour se rallier à l'idée fédérative, qui est par excellence l'idée libérale et républicaine'. (ER, 394)

Si la politique révolutionnaire ne tire pas sa cohérence de l'ennemi, si elle ne saurait pas s'organiser comme un parti opposé à un autre parti, c'est qu'entre le nouveau monde, qui n'a pas trouvé son institution adéquate, et le vieux monde, qui ne finit pas de passer, il y a un rapport d'hétérogénéité. Ainsi l'expérience révolutionnaire, elle est autant une expérience de libération par rapport aux formes du vieux monde et aux violences de la domination qu'une expérience autre d'organisation à même cette libération. Et c'est à même l'expérience de libération et cette expérience autre d'organisation que *les hommes* apparaissent et qu'on reprend contact selon Arendt avec le droit au droit, avec la source du droit. C'est là qu'on reprend contact avec la source de l'expérience des hommes à même le présent du-monde, avec la mémoire absolue de la pluralité.

Mais l'expérience révolutionnaire, elle ne consiste pas pour Arendt seulement à celle de la libération. Si les moments révolutionnaires constituent en effet une libération de la capacité d'agir collective, une reprise de l'expérience des hommes avec la source du droit hors n'importe quel droit statué, et donc dans une sphère d'autonomie, l'agir pourtant ne consiste pas seulement en la libération : il consiste plus essentiellement en le pouvoir de commencer. Et commencer, chez Arendt, cela ne consiste pas seulement à déclencher un processus nouveau. Dans son mode le plus radical, cela consiste à fonder véritablement un monde nouveau. Or le problème de la révolution, c'est celui de penser un fondement qui ne soit pas souverain, qui soit encore à la mesure de la capacité d'agir des hommes, qui jamais ne saurait être souveraine. Un fondement qui soit encore du-monde, car sans cela, jamais on ne laissera tout à fait derrière nous le vieux monde.

Autorité des commencements

L'action, comme on a vu, au sens de la spontanéité politique, est ce qui commence quelque chose de neuf, à même le monde. Commencer, en grec, c'est *arkhein*. Et à plusieurs reprises, Arendt a pointé le double sens du verbe grec *arkhein* : autant commencer que commander, autant initier que gouverner. Sa doctrine de l'action, elle recueille ce double sens du mot grec : agir, cela exprime l'expérience de ceci que ce qui commence est de même ce qui gouverne. Or pour l'action, comme Arendt le rappelle, la langue grecque avait un autre verbe : c'est *prattein*. *Prattein*, ceci a plutôt le sens d'achever. Ainsi, la vie pratique, l'expérience de l'agir circule, *pluriellement*, entre *arkhein* et *prattein*, entre commencer, gouverner et achever ; ou selon la langue latine, entre *agere* et *gerere*. Et là où la philosophie politique a pour la première fois faussé le sens de cette expérience, c'est lorsqu'on a lit l'*arkhein* comme commander et le *prattein* comme exécuter, en supposant de même que ceux qui commandent ou plutôt celui qui commande n'exécute pas, et celui qui exécute ne commande pas : en séparant donc l'action de la pluralité, en brisant ainsi l'espace d'apparences de la politique et sa sphère entièrement pratique, aussi du point de vue de la pensée. C'est le passage de l'action au gouvernement (CHM, 285 sqq.)

Ainsi, chez Arendt, le pouvoir de l'action est un pouvoir qui relève de ce qui commence : et le pouvoir, au sens politique du mot, c'est le pouvoir des commencements. Le commencement gouverne, le commencement domine. Or tout le problème est de saisir le sens de ce « gouverner », de ce « dominer », s'ils ne se lisent surtout pas au sens du « commander et obéir » auquel on est habitué : si ce gouverner, si ce dominer, c'est l'effet du pouvoir politique et non point de la violence ou de l'oppression.

Dans quel sens, donc, le commencement est de même un gouvernement ? On peut songer, pour s'orienter dans cette question, aux mots de Platon qu'Arendt cite souvent : « 'Le commencement est comme un dieu qui, aussi longtemps qu'il séjourne parmi les hommes, sauve toutes choses' » (CC, 29). Ce qui importe dans cette parole, c'est d'abord l'expression « comme un dieu » : car, en effet, le dieu des commencements est comme la seule divinité, comme la seule transcendance selon la loi plurielle de la Terre. Mais ensuite, la façon dont la divinité des commencements gouverne la vie humaine, on peut en effet l'entendre comme un sauvetage.

Si l'action est à même de fonder, c'est donc qu'elle est à même d'introduire dans les affaires des hommes des commencements qui gouvernent. Et plus le commencement agit, plus cela traverse les temps jusqu'au présent, plus la fondation gouverne : et plus on est donc

« sauvés ». Ce rapport entre le caractère presque divin des commencements, et leur action de sauvetage lorsque le commencement agit parmi les hommes, résume les traits de ce qu'Arendt entend plus particulièrement par autorité.

Ainsi le-monde ne reçoit sa teneur que des actions qui ont commencé quelque chose de neuf, d'où jaillit le pouvoir qui ordonne l'expérience de la pluralité, pendant que le commencement reste présent, c'est-à-dire pendant que l'expérience de la politique a un rapport avec les commencements du-monde. Le commencement, c'est donc un événement, qui configure ce qui est susceptible d'être expérimenté, le rapport du possible et de l'impossible, la formule de l'entrelacement de l'ombre et de la lumière dans ce qui apparaît. Dans ce sens, c'est donc une donation de sens, semblable à la *Lichtung* heideggérienne. Or l'histoire effective, chez Arendt, est celle du-monde et non pas celle de l'être : c'est le-monde qui donne le sens. Le commencement, en conséquence, c'est le produit des initiatives des hommes, de leurs actions spontanées. Ainsi, on voit bien ce qu'il y a de redoutable dans la puissance de l'action, au sein même du bonheur de l'expérience.

Car agir, c'est en effet ni commander ni obéir, et par là l'expérience fondamentale de la politique est comprise par Arendt, si on veut, d'une façon tout à fait anarchique. On ne peut agir, on ne peut être spontanés que lorsqu'on a donc de l'*initiative* : c'est-à-dire, lorsqu'on ne commande ni on n'est commandé par d'autres, lorsqu'on agit en égalité, parmi ses égaux. Mais justement, cette action spontanée est à même d'introduire des *arkhai* nouveaux à même le monde, et donc d'ordonner autrement l'expérience du-monde, comme l'ont été les conseils en tant que forme de pouvoir publique, dans la tradition révolutionnaire moderne la plus « authentique » aux vues d'Arendt.

Ainsi, le conflit entre égalité et autorité, qui reste pour Arendt le conflit fondamental de la vie politique, ne trouve une résolution relative que si l'autorité relève des commencements. C'est-à-dire que c'est seulement lorsque l'autorité relève des commencements que le pouvoir est politique, et donc que la vie politique ne se joue ni dans le commandement ni dans l'obéissance. On peut l'exprimer ainsi : si on ne peut agir qu'en égalité, cela veut dire que seulement les égaux sont à même d'introduire des nouveaux commencements. Ainsi, seulement l'égalité au moment de l'action, l'égalisation à même l'assemblée publique, est à même d'introduire une nouvelle autorité dans le monde. Et inversement, seulement là où le commencement domine, là où la domination n'est que l'effet du commencement à travers le temps, l'expérience de la politique est possible.

Or ces propositions ne sont compréhensibles, comme toujours chez Arendt, qu'en les mesurant à leur historicité. L'histoire du-monde, c'est donc l'histoire des commencements,

l'histoire des commencements qui gouvernent : une histoire à plusieurs commencements et non racontable, car sans fin. Mais cette histoire, selon Arendt, ne nous est plus directement accessible : on est dans le désert. L'ensemble de thèmes du fil brisé de la tradition, de l'héritage qui n'est précédé d'aucun testament, du présent défini par un passé révolu et un avenir infigurable, ne viennent qu'offrir diverses variations d'un même constat : les anciens commencements ne gouvernent plus, les nouveaux commencements ne gouvernent pas encore. Pour le dire d'une autre façon : le vieux monde est tout à fait sans autorité, il ne reste en place que d'une façon artificielle, il ne domine que par la violence, que par la castration, que par le parasitage ; le nouveau monde n'a pas réussi à se fonder, il ne vit qu'à même des expériences précaires.

Ainsi, la question de l'autorité, chez Arendt, est inséparable de cette coupure de la transmission dans laquelle notre présent nous tient. C'est dans la brèche entre le passé et le futur, que nous tenons, au présent. Non pas dans un monde, mais plutôt dans un désert : or dans ce désert, on est pourtant confronté à l'expérience de la pluralité, à ceci qu'il y a *des hommes* qui endurent malgré tout la passion de la vie : qui travaillent, qui œuvrent, qui agissent, qui pensent, qui veulent, qui jugent. Et c'est parce qu'il y a encore des hommes, et selon Arendt à condition de partir du principe de la pluralité à l'heure de penser la politique, que des nouveaux commencements pourront peut-être surgir. Rien ne s'est transmis, pour Arendt, sauf la pluralité elle-même, ce qui n'est pourtant pas une moindre chose : car son sens reste à enquêter, le sens philosophique de l'homme *et* de la femme, à même le-monde.

Partir de la pluralité, cela signifie donc qu'aucun commencement ne gouverne plus, aucun commencement ne gouverne pas encore. Ainsi, à même notre expérience de la politique, là où on traverse l'espace de la pluralité agissante, le sens de l'égalité est pour nous beaucoup plus immédiatement expérimentable que celui de l'autorité : et cela seulement aux rares moments où il y a de la politique en effet, où la souveraineté de l'État veilleur est mise en question. Or, quant à l'autorité, personne ne veut rien entendre, d'habitude, en politique : on la soupçonne autant que le pouvoir. Et souvent avec raison : car ce qu'on nous offre d'habitude, et qui prétend passer par de l'autorité là où aucun commencement ne séjourne plus parmi les hommes, c'est tout sauf l'autorité.

Car on ne cesse, en effet, là où règne l'absence de politique, d'essayer de fabriquer de l'autorité *ex Machina* : une autorité autant artificielle que l'ensemble de rouages de la machine du Léviathan. Ainsi, on ne cesse pas de se lamenter jour après jour de la crise de l'autorité, notamment en ce qui concerne l'éducation, et on croît trouver des remèdes par des mesures qui balancent entre le policier, en augmentant les contrôles et les coercitions de tout

genre qui affectent également les enseignants, et le pompeux, par des discours lénifiants de dignification de la profession, pendant qu'on ne cesse de rabaisser les salaires et de nuire à la liberté académique. C'est donc de la même mécompréhension des choses mêmes de la politique, de la même mécompréhension de la politique au présent, dont relèvent les deux « solutions » : lorsqu'on croît produire du pouvoir en augmentant la fabrication d'armement et lorsqu'on croît produire de l'autorité en plaçant des policiers aux portes d'entrée des écoles.

L'exemple de l'éducation, d'ailleurs, il n'est pas un exemple parmi d'autres, quant à l'autorité. Si sans égalité rien ne commence, sans autorité rien ne se *transmet*, rien ne suit, et ce qui a commencé ne domine pas les temps : ainsi, si cela dépendait de l'État veilleur, rien ne commencerait ni rien ne se transmettrait jamais. Si l'affaire de l'éducation est bien la transmission, on voit bien à quel point l'autorité a une place essentielle. Et c'est de même l'importance du *Maître ignorant* de Rancière de montrer cela avec une grande clarté, et précisément quant à l'émancipation. Car le maître ignorant, justement le *fondeur*, comme l'appelle Rancière, il n'est point un doux éducateur libertaire, qui laisserait que ses élèves apprennent par eux-mêmes selon leurs propres élans : il est bien, comme Rancière l'a dit, un maître intraitable, qui ne cède jamais.¹⁷¹ La transmission de l'émancipation, ainsi, elle est tout à fait autoritaire : et même si elle ne s'autorise justement d'aucun savoir. Mais dans la société de l'inégalité, il faut apprendre parfois durement à être dans l'intelligence l'égal à chacun : car « naturellement », à même cette société, on n'est que le supérieur-inférieur. Il faut donc apprendre parfois durement la considération, là où ne campe que le mépris. Et si le Léviathan fonctionne en parasitant le pouvoir d'agir des gens, et donc leur spontanéité, on voit de même à quel point il lui est essentiel de faire que les hommes demeurent dans un état de minorité, et cela de même quant à l'usage des moyens de la violence, afin qu'il n'y ait d'autre rationalité que celle de la représentation : toujours traiter les gens comme des enfants ou des bêtes, avec la vieille méthode de la carotte et le bâton.

Égalité et autorité

Ainsi, le problème du rapport entre égalité et autorité, qui pour Arendt constitue l'antinomie fondamentale de la politique, il pourrait se synthétiser dans cette formule : c'est le problème d'une *autorité de l'égalité*. Et c'est peut-être à ce problème justement auquel ce sont confrontés sans cesse les révolutionnaires. Comment fonder la liberté des égaux,

¹⁷¹ Voir : Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, *ibid.*, p. 67.

comment fonder le monde de la pluralité ? Comment faire, pour que ce soit l'égalité qui gouverne ?

Car il y a, pour ainsi dire, deux principes en politique, deux phénomènes majeurs : c'est le pouvoir et l'autorité. Les Romains, comme Arendt le rappelle souvent, l'ont ainsi synthétisé : *potestas in populo, auctoritas in senatu*, et donc *senatus populusque Romanus*. Rien ne commence, sans de l'égalité : mais pour que le commencement gouverne, il faut de l'autorité. Mais qu'est-ce que l'autorité ? Arendt en donne une définition assez classique :

Sa caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement ; il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion. (Un père peut perdre son autorité, soit en battant son fils, soit en acceptant de discuter avec lui, c'est-à-dire soit en se conduisant comme un tyran, soit en le traitant en égal.) (MV, 145-146)*

Ainsi, ni le pouvoir, qui est fondamentalement capacité d'agir, ni l'autorité n'ont rien à voir avec l'oppression ou avec la domination. Contrairement aux mots de Mao qu'Arendt reprend souvent comme contre-exemple, ce n'est pas le pouvoir qui est « au bout du fusil », ce n'est pas non plus l'autorité : ce n'est que la domination, que la violence, et donc l'absence de politique. Car, en effet, quant à celui qui obéit à un ordre lorsqu'on lui braque un fusil, la moindre chose qu'on peut dire c'est que cette obéissance n'est pas un acte spontané. Et si l'autorité est ce qui fait obéir autrement, c'est qu'elle ne suppose ni la persuasion ni la contrainte.

L'autorité réclame en effet de l'obéissance, et c'est pourquoi l'autorité est quelque chose qui gouverne, quelque chose qui domine. Dans le monde de l'autorité, on n'est donc pas exactement dans le « ni commander ni obéir » de l'expérience de la politique, on est dans l'obéissance à celui ou à ce qui fait autorité. Le monde de l'autorité, ce n'est donc pas le monde de l'anarchie, c'est un monde où il y a en effet des *arkhai*. Ainsi, le conflit entre égalité et autorité, ou entre pouvoir et autorité, c'est le conflit entre le sans principe ou le sans fondement et le commencement. Car à la seule chose à laquelle on obéit, en politique, la seule chose qui domine, c'est le commencement. Mais cette obéissance, elle est autant spontanée que le reste de ce qui concerne la politique : et c'est pourquoi elle n'est pas un parasitage.

On peut donc commencer à entendre en quoi consiste le pouvoir du commencement : c'est, plus qu'un pouvoir au sens strict du mot, une autorité. Le commencement domine d'une façon autoritaire, et non pas par la contrainte physique, et non pas par l'oppression ou la

* « Its hallmark is unquestioning recognition by those who are asked to obey ; neither coercion nor persuasion is needed. (A father can lose his authority either by beating his child or by starting to argue with him, that is, either by behaving to him like a tyrant or by treating him as an equal). » (CR, 144)

castration. Pour s'approcher de ce qu'il en est de la domination de l'autorité, on peut songer à ce qu'on signifie lorsqu'on dit qu'une œuvre d'art ou de pensée domine l'époque, qu'elle fait justement autorité. Elle est un exemple, autant un modèle pour les autres qu'un jalon de l'expérience, car à même cette œuvre, quelque chose de l'expérience partagée a été touchée et est apparue à même le monde, en dimensionnant justement le-monde, en le configurant. Cette forme de la domination, elle ne suppose justement pas une castration, pour les autres artistes ou les autres penseurs, mais bien plutôt le contraire, une orientation qui se situe quelque part, quant à leur propre travail de pensée : le temps des hommes s'oriente d'une certaine façon désormais. Ainsi, comme Arendt le dit à propos de ce qu'a signifié pour elle l'enseignement de Heidegger, « Il y a un maître ; on peut peut-être apprendre à penser » (VP, 310) : et même si c'est en effet contre les décisions fondamentales de pensée du maître lui-même, car ce n'est pas cela qui importe, quant à l'autorité.

L'autorité est donc ce mode de l'obéissance qui repose sur une *reconnaissance inconditionnelle* de celui ou de ce qui a de l'autorité. Si l'autorité est impossible à fabriquer, c'est justement parce qu'il lui faut une reconnaissance inconditionnelle : c'est pourquoi la contrainte, de ce point de vue, c'est encore une condition qui empêche l'autorité qui ne saurait exister que sans condition.

Ainsi, l'autorité de celui ou de ce qui commence est le seul principe, le seul fondement qu'Arendt reconnaît au sein de l'expérience de la politique. Mais ce fondement, ce principe, n'est pas plus éternel ni plus théorique que l'autre, celui du pouvoir. Le pouvoir n'existe que là où les hommes s'assemblent en vue d'agir, et il se perd lorsqu'ils se dispersent. De même, l'autorité, elle n'existe qu'autant que ce quasi-dieu du commencement séjourne parmi les hommes : c'est-à-dire, lorsqu'il est reconnu sans conditions comme tel.

On voit donc que chez Arendt, la politique est entièrement vouée à l'historicité : elle n'a d'autres principes que ceux que posent les commencements autoritaires. Et cette autorité, elle peut bien sombrer, et c'est pourquoi il n'y a pas toujours de la politique. La pensée d'Arendt, elle procède donc, synchroniquement, par le biais de distinctions qui se situent au sein de la pluralité agissante et qui coupent en distribuant les chemins de l'énergétique, au sein du champ des activités embrouillées et en tension réciproque qui font le-monde. Mais, diachroniquement, ses concepts ou ce qui dans son œuvre figure comme concepts, ils ne sont pas des médiations qui configurent un système de pensée, mais des indices d'une historicité, des noms d'une expérience historique. Ainsi, ce n'est pas qu'Arendt chérisse particulièrement les Grecs : c'est que parler de politique, parler d'action, c'est parler d'une expérience qui nous vient du monde grec, qui nous a été transmise, fût-ce quelque peu, à même ces mots. De

même, parler de fondation, ou parler de dictature, c'est parler latin, et c'est porter quelque chose à la parole qui nous vient du monde romain. C'est pourquoi, il n'y a pas, à vrai dire, de concepts dans l'œuvre d'Arendt : il y a des distinctions au présent du monde et des noms à indice historique.

Mais l'essentiel c'est qu'en politique, il n'y a aucun principe, aucun fondement ou aucun absolu au sens métaphysique du mot, sauf ceux des *arkhai* des actions qui commencent quelque chose de neuf. La seule certitude disponible est celle de la pluralité, de ceci qu'il y a des hommes, et donc qu'il y a de l'expérience partagée, autour de certaines vérités de fait qu'on endure : et si on se parle, parfois on s'entend en effet, et même lorsqu'on parle de métaphysique. Et on peut, comme Arendt l'a fait, et nous avons tenté à sa suite, essayer de cerner certaines des « patiences » multiples de l'expérience de l'inter-être. Mais parce que les vieux commencements n'agissent plus, parce que les nouveaux commencements n'agissent pas encore, cette expérience partagée manque souvent de monde, lorsqu'il n'y a pas de la politique en acte. Et là où il n'y a pas de la politique en acte, on oublie, et cela disparaît du monde.

En ce qui concerne l'expérience de la politique qui nous a été transmise, comme on le sait, presque tous les concepts renvoient au monde grec et romain. Ainsi, parler politique, c'est parler grec, et c'est parler latin : et agir, politiquement, c'est donc dans ce sens aller véritablement, à même le-monde, vers les Grecs, vers les Romains, vers des expériences tout à fait archaïques, qui ne gouvernent plus la surface de notre monde. Or il y a une exception remarquable : il s'agit du nom de révolution, comme Arendt l'indique (ER, 36 sqq.) Ni les Grecs ni les Romains n'ont eu la moindre idée de ce qu'a été pour nous la révolution.

Or la révolution, ou les révolutions, ce sont les moments où quelque chose du monde antique est réapparue à même la surface des temps. C'est aux moments révolutionnaires qu'on a expérimenté quelque chose qui reste pour nous *sans nom*, dont les noms de bonheur public, de liberté publique, de liberté d'agir, de république populaire, font signe, selon Arendt : et cela même si ces noms ne seront tout à fait *communs* que là où on habitera pleinement le monde nouveau. Ainsi, chez Arendt, ce n'est pas que les révolutionnaires se soient déguisés en Romains et se soient emparés des paroles et des gestes de la rhétorique antique par une incapacité à saisir la nouveauté des processus en cours. C'est que l'inouï de ces processus n'était pas séparable de cette irruption de l'archaïque, de l'oublié d'une certaine expérience des hommes. Car lorsque l'acte ouvre le-monde, cela fonce de même vers l'immémorial, vers Mnémosyne, vers la mémoire absolue de l'expérience des hommes : et également donc vers le droit au droit, vers la source du droit. C'est pourquoi la politique a en effet un rapport au

théâtre, mais elle ne met pas en place une œuvre écrite, et ceux qui agissent ne sont pas non plus les auteurs de l'histoire, ils ne sont pas les acteurs d'eux-mêmes : ils ne sont que les acteurs d'une « œuvre » dont le sens n'apparaît que lorsque l'œuvre est finie. C'est pourquoi on peut dire que la politique est une sorte de théâtre inchoatif, un théâtre où il n'y a que des acteurs qui ne savent pas tout à fait ce qu'ils font à même leur action : un théâtre sans auteur, ouvert au ciel.

C'est pourquoi, de même, à même les moments révolutionnaires, à même les moments où il y a plus d'action, il y a un véritable « saut du tigre dans le passé », selon le mot de Benjamin¹⁷², qui fait paraître aux yeux de tous des fragments du passé, des perles de l'expérience du-monde des hommes. Et si la politique antique n'a pas connu le mot de révolution, c'est parce qu'il y a en effet quelque chose de la reprise, de l'irruption d'un passé inouï, dans la révolution. Et c'est pourquoi, de même, c'est justement l'expérience de la révolution qui coupe en deux l'histoire du monde. Car là où a pu paraître quelque chose pour laquelle on n'avait pas de nom et qu'on n'a pu penser que moyennant des mots procédant du monde Grec, du monde Romain, c'est que ces mondes sont en effet derrière nous.

Or le nouveau monde, chez Arendt, la nouvelle chance à même le-monde donnée aux mots de bonheur public, de liberté d'agir ou de république populaire, cela n'a pas réussi à se fonder. Ainsi, les vieux commencements n'agissent plus, les nouveaux commencements n'agissent pas encore : l'éclat de ces actions n'illumine pas notre expérience. C'est-à-dire que ce qui a commencé à même les révolutions ne fait pas autorité dans notre monde, et c'est pourquoi l'agir reste très généralement hors de notre portée. Le nouveau monde qui serait à même de donner un espace à l'agir de chacun, il n'a pas, donc, réussi à se fonder : ce nouveau monde de la liberté populaire qui chez Arendt s'appelle notamment système de conseils.

Or cela ne veut pas dire que les révolutionnaires ne se soient pas confrontés à l'épreuve de la fondation. Et même, s'ils ont dirigé leurs regards vers la République romaine, c'est que ce problème les a particulièrement inquiété.

Dictature

Le problème de la fondation, en politique, coïncide avec celui du commencement, avec celui du changement réel, en philosophie. Comment commencer, si on n'a pas déjà de quelque façon commencé ? Comment apprendre quelque chose de nouveau, si on ne le sait

¹⁷² Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, *ibid.*, p. 439.

pas déjà en quelque sorte ? Comment penser enfin le changement effectif, le passage d'un état à un autre ? Ce problème a donc la forme logique du cercle vicieux. En politique, c'est par exemple : la démocratie ne peut fonctionner que dans un peuple éduqué à la démocratie, mais seulement dans un régime démocratique un peuple peut s'éduquer à la démocratie (JP, III, 26).

De ce problème, on connaît la solution classique des cyniques : on démontre le mouvement lorsqu'on se met soi-même à marcher. Or ce n'est point une réfutation qui opère là où se posait le problème : on n'oppose pas un argument à un autre, on oppose un art à un autre, l'art de marcher à l'art de demeurer immobile. Et l'on peut dire que cette réfutation ne convaincra que les marcheurs, mais ce n'est pas du tout probable que cela convaincra ceux qui vont continuer à réfléchir sur le mouvement dans l'immobilité.

En politique, c'est semblable, selon Arendt. Il n'y a pas une solution élégante au problème de la fondation : seulement l'art de la dictature serait à même de le résoudre. « La dictature au sens romain et dans la formulation qu'en propose Machiavel est l'art de rompre ce *circulus vitiosus* et de poser un *commencement*. » (JP, III, 26)* De même, s'il y a un sens pratique ou politique de la dictature léniniste du parti, ce n'est pas celui d'opprimer les oppresseurs pour qu'à la fin il ne reste personne à opprimer et l'État puisse enfin dépérir, mais bien le problème de poser un nouveau commencement, à même le monde. C'est de même de cette façon qu'on peut lire les mots de Robespierre sur le « despotisme de la liberté ».

Fonder, c'est donc cela : poser, à même le monde, et donc à même l'expérience partagée, un nouveau commencement. Et le problème de penser l'action, dans son extrême le plus aigu, il coïncide avec celui de penser le commencement. Car n'importe quelle action commence quelque chose de neuf. Mais le problème le plus radical, le problème qu'on doit nommer *abyssal* de l'action, est celui de *poser* à même le monde partagé ce commencement. Arendt s'est confronté à plusieurs égards à ce problème abyssal, et même c'est la pierre fondamentale d'achoppement de sa pensée. C'est, donc, le problème de l'État du point de vue de la Révolution : c'est-à-dire, le problème de *fonder le monde nouveau*.

Si souvent on passe à côté de ce problème, c'est qu'on le donne pour nul et non avenu. D'habitude, au commencement, il y a un Dieu qui crée le monde, on pose en métaphysique l'Absolu au commencement de l'histoire, à l'origine des temps. Or cela n'indique que la difficulté abyssale de penser justement le commencement des temps, et on s'en sort en introduisant l'idée d'éternité. Seulement ainsi, on recouvre le commencement : l'éternité du

* « Die Diktatur im römischen Sinn und in der Formulierung Machiavellis ist die Kunst, diesen *Circulus vitiosus* zu durchbrechen und einen *Anfang* zu zetsen. » (D, III, 26) Traduction française modifiée.

Dieu qui crée le monde fait place à un monde lui-même éternel comme son créateur. Avec ce recouvrement du commencement, on recouvre de même le fait de la pluralité : toujours l'homme sera conçu à l'image de Dieu, ses traits se déduiront de ceux de l'être éternel, et cela même si c'est d'une façon privative, et le monde et ses hommes ne seront pensés que comme quelque chose d'accessoire, l'action politique méprisée comme une vanité.

Car, en effet, le problème du commencement est inséparable de celui du principe de la pluralité. C'est seulement si l'absolu est historique, s'il est posé dans l'histoire du monde, qu'on est dans le domaine des plusieurs. Le pluralisme politique réclame donc la présence d'*arkhai* historiques. Ce sont les hommes, par leurs initiatives, qui posent le commencement, et non pas l'absolu qui se dévoilerait dans le monde par le biais des actions des hommes : et cela n'est apparu en toute clarté, selon Arendt, qu'aux moments de révolution. L'absolu du commencement est historique, et n'est donc pas éternel, mais son historicité n'est pas simple à cerner : ce n'est pas que le commencement soit *dans* l'histoire, qu'il fasse partie de la série historique, mais qu'il *crée* l'histoire, qu'il fait démarrer une série nouvelle d'événements. Ainsi, les moments de commencement, comme on le verra, ils ne font pas partie de l'histoire, ils ne sont pas non plus trans-historiques ou des éléments invariants, ils sont l'occasion propre des temps de hiatus, la chance des entre-temps dans l'histoire : ils procèdent des temps imprégnés du *kairòs* d'une histoire nouvelle.

Dans son analyse du phénomène révolutionnaire, Arendt a pointé ce paradoxe : que ceux qui voulaient fonder le monde de la liberté *des hommes*, un nouveau monde qui ne saurait s'entendre que comme la plus radicale opposition au vieux monde des gouvernements divins et des absolutismes royaux, n'ont cessé de se réclamer pourtant de quelque absolu qui autoriserait leur entreprise. Ce paradoxe peut se lire ainsi : au moment d'émanciper la politique de la religion, il y a eu besoin de la présence de quelque absolu (ER, 273 sqq.) C'est le problème donc de *l'absolu des hommes*, non pas au sens présent de l'assemblée publique et du pouvoir du peuple, l'absolu pluriel qui ne tient que pendant la durée de l'action, mais bien un absolu qui serait à même de relier les hommes les uns aux autres autour d'un même commencement, autour de la fondation d'un monde nouveau qui crée un nouvel ordre des temps. Commencer, en politique, et dans son sens le plus radical qui apparaît ouvertement aux moments révolutionnaires, cela signifie ceci : poser l'origine d'un nouvel ordre des temps.

Ce problème d'un absolu des hommes, on peut le suivre dans les mots de Rousseau, où il énonce qu'« il faudrait des dieux » pour poser l'autorité d'une loi au-dessus des hommes ; ou encore dans ceux de Robespierre, lorsqu'il réclame la présence d'un législateur immortel. Mais il est également celui qui fera que le même Robespierre tente sans résultat de

lier le nouveau peuple français autour du culte de cet Être Suprême de son invention, afin que le nouveau calendrier tienne, et que le nouvel ordre des temps gouverne désormais les hommes, en remplaçant l'ancien.

Ce paradoxe de la fondation du monde nouveau, qui consiste à ceci que les révolutionnaires n'ont trouvé d'autre solution que celle de poser un nouvel absolu pour s'émanciper des gouvernements anciens de type absolutiste est bien donc du type du cercle vicieux. Face à ce cercle vicieux, la solution classique est celle de la distinction par Sieyès entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. La norme absolue, dont découlerait la légitimité des lois positives, et même de la constitution comme loi positive suprême, cela serait la volonté nationale, qui est au-dessus de n'importe quelle loi. Ainsi, le cercle vicieux de la fondation du monde nouveau est brisé dans cette solution par la distinction entre le pouvoir constituant qui n'appartient qu'à la volonté de la nation et le pouvoir constitué qui appartient à l'assemblée constitutionnelle.

L'absolu, donc, dans ce cas-là, est celui de la nation. Cet absolu est en effet au-dessus des lois ; mais il est de même, selon les mots de Sieyès qu'Arendt rappelle, au-dessous des lois : les nations, elles sont selon cette solution dans un permanent état de nature (ER, 238-239). Désormais, la seule source d'autorité révolutionnaire, cela consiste à invoquer la volonté de la nation, comme c'est le fait courant des chefs jacobins pendant les années de la Révolution, ou même à l'incarner simplement, comme c'est le cas de Napoléon : « Je suis le pouvoir constituant » (ER, 240). C'est ainsi que ce qui est au-dessus des lois incarne ou représente ce qui est au-dessous des lois. Et l'on connaît le danger inhérent à ce partage de l'autorité révolutionnaire, où le chef s'autorise sans cesse d'une nation souveraine (« la nation veut ceci, la nation veut cela », « ceci est d'intérêt national ») qui n'a donc aucun besoin d'espaces et de temps justement pour apparaître, parler et agir en *peuple politique*.

Or si cette solution peut nous paraître insatisfaisante, elle pointe néanmoins au cœur du problème. Car le pouvoir constituant, ce qui sanctionne l'autorité du pouvoir constitué, il se doit d'avoir un autre principe que ce dernier. Ainsi, par exemple, une assemblée constituante, qui prépare une nouvelle constitution, est elle-même inconstitutionnelle par définition. Les moments de fondation, ce sont ainsi des moments d'arbitraire, on n'est soutenus par aucune loi, par aucune norme. Et si on cherche à distinguer un pouvoir constituant qui autorise le pouvoir constitué du commencement, c'est afin qu'à l'arbitraire ne suive pas simplement l'arbitraire. Cette situation apparaît dans sa plus grande intensité justement aux moments révolutionnaires, où le nouveau coupe pour ainsi dire totalement avec l'ancien ; car la réforme, elle a encore un moment constitutionnel antérieur qui l'autorise.

Ainsi, le problème des révolutionnaires, cela a été de trouver un absolu, un pouvoir constituant absolu qui saurait autoriser la teneur de la coupure révolutionnaire de l'ordre des temps. Cet absolu, cela ne saurait plus être celui d'un Dieu ; et ce qu'on a eu, d'habitude, cela a été l'absolu de la Nation. Ainsi, l'absolu politique moderne a été celui de la nation, et la politique, aux temps modernes, cela a fonctionné comme une religion nationale. Face à cela, on a opposé du début les droits de l'homme, comme ceux de l'humanité universelle ; mais les analyses d'Arendt quant au sort des peuples sans État montrent bien à quel point cette tentative a été impuissante, d'un point de vue politique, pour parer au racisme d'État. Car là où on n'a rien trouvé de sacré en effet, chez l'être humain abstraitement nu, cela montre bien l'échec des tentatives de mettre en place cette sorte de religion de l'humanité.

Face à cette religion de la nation comme produit des révolutions, on connaît, et Arendt souligne souvent, l'exception que représente le cas de la république des États-Unis. Au lieu d'un culte de la nation, la Révolution américaine a donné un culte de la constitution elle-même, dont bien des observateurs se sont étonnés, à l'époque. Dans cette révolution, c'est la constitution qui a eu l'autorité dans la vie politique, donc, et non pas la nation.

Or l'important ici n'est pas du tout d'opposer une bonne révolution à une mauvaise révolution. Et c'est que d'abord, ça s'approche beaucoup plus à la vérité le fait de dire qu'aucune révolution n'a été la bonne. Les nouveaux commencements n'agissent pas encore : le nouveau monde n'a pas réussi à se fonder, et cela non plus aux États-Unis. C'est pourquoi, la révolution reste largement devant nous, et cela même selon la lettre d'Arendt : « l'esprit de la Révolution — un esprit nouveau et, en même temps, l'esprit de commencer quelque chose de nouveau — ne réussit pas à se donner une institution appropriée. » (ER, 415)* Ainsi, l'essentiel, c'est de saisir dans son aspect impartagé le phénomène révolutionnaire, et notamment le moment de la fondation.

Acte de fondation

Car ce n'est pas l'autorité de la constitution dans la Révolution américaine qui intéresse Arendt : c'est celle de l'acte de fondation. Dans son analyse des révolutions, elle oppose justement l'*acte* à la loi. C'est l'acte qui est porteur d'absolu, et non pas le texte constitutionnel de la loi. Ainsi, selon Arendt, si les révolutionnaires ont tourné le regard vers des choses très anciennes et oubliées pour faire face à l'inouï des processus en cours, ils n'ont

* « *the spirit of revolution — a new spirit and the spirit of beginning something new — failed to find its appropriate institution.* » (OR, 280) Traduction française modifiée.

pu que se méprendre quant au rôle de la loi dans les républiques antiques. Pour ainsi dire, là où les révolutionnaires ont tous fait partie de la tradition, donc, là où ils ont été « conservateurs », c'est par le privilège qu'ils ont accordé au texte légal. Si on a cherché un absolu comme pouvoir constituant, soit celui de la nation, soit celui du texte de la constitution elle-même, c'est qu'on a compris la loi à l'image du Décalogue, et non pas à l'image du *nomos* grec ou du *lex* romain : c'est la loi comme commandement. C'est parce que la loi devait être l'absolu de la vie politique des peuples révolutionnaires, que le pouvoir constituant dont cette loi procède a été cherché du côté même de quelque absolu.

Ainsi, dans la déclaration d'indépendance américaine, ce n'est pas le Dieu de la nature invoqué ni l'affirmation de vérités évidentes et partagées qui intéresse Arendt, mais bien l'acte de fondation lui-même. L'acte de fondation, il serait donc le seul absolu révolutionnaire, et non pas le texte constitutionnel, et non pas la nation. Et pendant que cet acte séjourne parmi les hommes, toute chose serait donc sauvée.

Ainsi, selon Arendt, face au cercle vicieux du commencement, la seule issue paraît celle, pour ainsi dire, de l'affirmation de ce cercle :

il est futile de chercher un absolu pour briser le cercle vicieux où tout commencement se trouve nécessairement pris, étant donné que cet 'absolu' réside dans l'acte même dudit commencement. (ER, 302)*

C'est le fait que l'acte de commencer porte en lui-même son propre principe qui sauve le moment fondationnel de l'arbitraire.

Arendt semble ainsi ne trouver donc qu'une réponse tautologique au problème de l'autorité du commencement. Si l'acte de fondation du monde nouveau brise le cercle vicieux du pouvoir constituant et du pouvoir constitué, c'est parce qu'on ne donne origine à quelque chose sans lui donner aussi son principe. C'est, dirait-on, une solution simplement philologique, une solution dans les mots. On ne fait que jouer des deux sens d'*arkhè*, origine et principe. Ainsi, si la Révolution peut véritablement couper en deux l'histoire du monde, si elle peut recommencer à zéro cette histoire et créer un nouvel ordre des temps, c'est parce que l'acte de fondation fait que l'origine opère de même comme principe. Au moment de l'arbitraire, donc, là où on est délivrés des lois anciennes mais on n'est pas encore gouvernés par des lois nouvelles, le seul acte de fondation fournit autant le nouveau commencement du monde que le principe de la loi.

* « it is futile to search for an absolute to break the vicious circle in which all beginning is inevitably caught, because the 'absolute' lies in the very act of beginning itself. » (OR, 204)

Si l'acte de fondation ne retombe pas dans l'arbitraire, c'est donc parce qu'au moment de la fondation il se dédouble pour ainsi dire, et de la propre origine jaillit le principe du monde nouveau. Ce qui est hors la loi c'est donc aussi ce qui la fonde. La seule « souveraineté » procède donc chez Arendt de l'acte qui donne naissance absolument à quelque chose de neuf. Mais ce n'est pas le souverain qui importe ici, en tant que celui qui resterait hors la loi et non soumis à elle, comme celui qui décide de l'État d'exception, selon la définition schmittienne, autant le tyran grec que le dictateur romain. Ce n'est pas non plus le nomothète grec, l'étranger qui fabrique une loi pour un peuple auquel il n'appartient pas.

L'essentiel, chez Arendt, c'est que l'*acte* de fondation lui-même est souverain, ou pour le dire plus exactement selon la terminologie d'Arendt, *autoritaire*. Car si l'autorité ce n'est pas une souveraineté, c'est qu'elle exige d'être à chaque fois, pour ainsi dire, actualisée. L'autorité du premier commencement, de l'acte de fondation, chez Arendt, est ce qui à même chaque nouvelle action est susceptible de s'augmenter, *augere*, si cette nouvelle action reste saisissable selon le champ ouvert ou par le jalon posé à même le monde de l'acte de fondation. Ainsi, si le pouvoir n'est susceptible de s'actualiser que par les espaces et les temps où la pluralité se réunit, et n'existe donc qu'au présent, dans une simultanéité, l'autorité s'actualise lorsque des nouvelles actions augmentent la première fondation, autant en la problématisant qu'en la vérifiant, comme dans les pratiques de désobéissance civile. Le pouvoir n'existe donc qu'au présent, il est essentiellement spatial ; l'autorité, elle n'existe que dans la présence qui rouvre le passé, qu'à même le passé qui domine le présent, et elle est donc essentiellement temporelle. Sans que le peuple ne trouve des espaces et des temps pour se réunir au présent, il n'y a pas de pouvoir ; sans que les nouvelles actions ne soient saisissables du point de vue des premières, il n'y a pas d'autorité. Ainsi, la politique, elle se distribue autant dans des espaces de discussion et d'action, où le peuple apparaît, qu'elle commence quelque chose qui fait autorité et qui est susceptible d'être augmenté à même chaque nouvelle action. La politique, donc, elle ouvre le-monde, d'une façon extensive, mais elle ouvre aussi l'histoire, d'une façon intensive ou processuelle ; elle crée son propre monde et l'historicité de ce monde : un nouveau monde, un nouvel ordre des temps.

L'autorité réside donc dans la plus grande proximité de l'acte de fondation, selon Arendt : le nouveau principe est inhérent à ce qui commence quelque chose de neuf. Avec cette formulation du problème du commencement, on serait donc censé briser le cercle vicieux de l'origine de l'autorité d'une autre façon que selon la distinction entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. La difficulté de la solution de Sieyès, c'est que l'absolu souverain qui était à la base du gouvernement du vicariat de Dieu est transporté à la

souveraineté populaire, au mythe de la nation. Ainsi, il n'y a pas à vrai dire de coupure : seulement la structure du vicariat divin est transformée en celle de la représentation de la volonté nationale, et ce qui était « en haut » est ainsi placé « en bas ». Mais l'essentiel tient, et donc l'absence de politique : toujours on s'autorise, pour gouverner les hommes, d'un absolu absent, et l'absolu de la volonté nationale n'est pas moins capricieux et moins susceptible d'être plié aux intérêts de ses vicaires que celui de la volonté de Dieu. L'histoire mouvementée de la Révolution française, selon Arendt, découle de cela : la réaction, les successives constitutions, l'empire, la restauration de la monarchie, etc. Et notamment, l'absence de tenue du nouvel ordre des temps, du nouveau calendrier révolutionnaire.

Or quant à l'autre Révolution qu'Arendt privilégie, la Révolution américaine, cela n'a pas mieux marché, malgré la solidité de sa constitution. Ce n'est pas seulement que la liberté d'agir a été très tôt oubliée au seul bénéfice du libre marché, et donc le « social » l'a très tôt emporté sur le « politique », la formule du « nouvel ordre des siècles » ne figurant que sur les billets de dollar. Ce n'est pas seulement que la souveraineté est réapparue sous le nom de la « doctrine du domaine politique » (MV, 102)*, comme Arendt l'a analysé. C'est fondamentalement que l'esprit révolutionnaire n'a pas réussi à trouver nulle part son institution. Cet esprit qui, comme le dit Arendt, est autant un *esprit neuf* que l'esprit de donner naissance à quelque chose de neuf.

Trésor sans âge

De cet esprit neuf de la Révolution, on a diverses formulations dans l'œuvre d'Arendt. Elles renvoient à des noms qu'elle répète souvent, mais qui pour elle nomment des expériences qui restent fondamentalement sans nom : ce sont les successives irruptions dans la surface du monde de ce qu'elle appelle de même le *trésor sans âge*. Mais, selon Arendt, ce sont les noms « bonheur public » dans la Révolution américaine, « liberté publique » dans la Révolution française, qui transmettent malgré tout quelque chose de ce trésor. Or, comme elle le dit dans la préface à *Between past and future*, le texte nommé « La brèche entre le passé et le futur », nos difficultés à entendre quelque chose là-dessus, elles se concentrent autour du nom *public* : car tout dans notre expérience empêche qu'on approche le sens de ce nom. L'histoire la plus intime des temps modernes, donc, celle des révolutions, est celle de

* « *'political question doctrine'* » (CR, 100)

l'apparition toujours ponctuelle, toujours exceptionnelle, de ce trésor sans âge, et sa rechute toujours après coup dans la nuit des temps, dans l'oubli.

Ce trésor sans âge qui est le nouvel esprit dont les révolutions ont été porteuses, cela a donc quelque chose à voir avec une nouvelle expérience du public. Il s'agit notamment, comme Arendt le dit dans son *Essai sur la Révolution*, et comme l'indique son insistance sur le système des conseils, d'une vie politique là où la sphère publique est ouverte à tous et à chacun, et donc n'est pas conditionnée par ce qui procède du privé (naissance, richesse). L'esprit neuf des révolutions qui a émergé à chaque fois, en illuminant comme un éclair momentané le devenir toujours plus privé et donc plus obscur des temps modernes, c'est donc l'expérience du monde d'une nouvelle vie publique. C'est le monde de la découverte du sens de l'action pour chacun, de l'initiative, de la politique en acte et en parole : de la création, comme l'exprime Arendt lorsqu'elle parle de la Résistance, « de cet espace public [...] où la liberté pouvait apparaître » (CC, 13)*. Il s'agit de ce monde d'apparences où l'on pourrait se permettre, selon les mots de René Char, de ne plus douter, de ne plus se cacher, d'aller nu.

Or si cet esprit neuf n'a pas réussi à trouver son institution, c'est « parce qu'aucune tradition n'avait prévu sa venue ou sa réalité, parce qu'aucun testament ne l'avait légué à l'avenir. » Et le souvenir « est sans ressource hors d'un cadre de référence préétabli, et l'esprit humain n'est qu'en de très rares occasions capable de retenir quelque chose qui n'est lié à rien. » (CC, 14)** Ainsi, malgré qu'en effet notre temps reste celui des révolutions, et que des apparitions semblables de ce trésor sans âge ponctuent de temps en temps notre histoire, notre monde n'est pas du tout celui de la révolution. Tout cela reste sans tradition, donc, et sans testament. L'esprit de la révolution reste donc, à chaque fois que cela apparaît, un esprit neuf, et donc sans lien ni avec ce qui le précède ni avec ce qui le suit : toujours l'esprit de la révolution apparaît comme l'expérience d'un hiatus dans le temps.

Or l'essentiel, il nous semble, chez Arendt, c'est que si elle a fait appel plusieurs fois à une pensée politique, c'est parce que seulement cette pensée serait à même d'habiter le nouveau monde dont chaque révolution est porteuse. C'est la pensée politique l'autre pensée du monde nouveau, la pensée des temps de hiatus. D'une façon générale, comme on a vu, cela signifie le fait de partir du principe de pluralité, de l'expérience de la pluralité, et de se déplacer donc en pensée là où gît l'espace intermédiaire de la pluralité, car c'est seulement à même la pluralité que la philosophie et la politique sont à même selon Arendt de se rapporter

* « that public space between themselves where freedom could appear. » (BPF, 4)

** « because no tradition had foreseen its appearance or its reality, because no testament had willed it for the future. [...] is helpless outside a pre-established framework of reference, and the human mind is only on the rarest occasions capable of retaining something which is altogether unconnected. » (BPF, 5-6)

l'une à l'autre en égalité (JP, XIX, 10, 14). Or cela signifie de même que la philosophie a des comptes à régler fondamentalement avec l'action. Car le monde nouveau est de même le monde d'un nouveau sens commun, où ceux qui pensent et ceux qui agissent, où la pensée et l'action *se parlent*, pour ainsi dire, autour d'une même chose publique. Mais inversement, sans monde nouveau, sans que le temps des hiatus révolutionnaires fasse enfin monde, il n'y aura pas de sens commun possible, car la chose publique de la révolution, du moins au sens où songe Arendt lorsqu'elle parle du trésor sans âge, manquera toujours, et toujours il semblera que « licornes et reines de contes de fées semblent posséder plus de réalité que le trésor perdu des révolutions » (CC, 13)*.

Cela veut dire, donc, chez Arendt, que l'âge des révolutions est porteuse de même d'une virtualité qui touche de très près la philosophie :

après le siècle de Périclès, les hommes d'action et les hommes de pensée se sont séparés et [...] la pensée s'est émancipé totalement de la réalité, et en particulier des faits et de l'expérience politique. Le grand espoir de l'époque moderne et de ses révolutions a été, dès le début, que cette faille puisse être refermée (ER, 243)**.

Or refermer cette faille, sauver cet abyme, cela ne signifie pas d'approcher de la réconciliation finale de la pensée et de l'action : ce n'est pas réaliser la philosophie dans un monde complètement rationnel. Cela signifie de mener la pensée là où jaillit la puissance de l'action, d'approcher la pensée à ce qui apparaît notamment aux moments révolutionnaires. Sauver l'abyme, cela signifie le fait de penser au contact du commencement : d'illuminer l'acte de fondation, de le sortir de ses ténèbres.

« Au commencement »

Car le moment de fondation, le moment du « au commencement », c'est le moment où, par excellence, trouve sa demeure le mythe. Et le sens le plus fondamental, selon Arendt, de la Révolution, est celui-ci : produire une fondation non mythique du temps des hommes, saisir ce qu'il en est de l'acte de fondation à la lumière du jour (OR, 302). La Révolution, en effet, c'est une reprise de l'archaïque, c'est une reprise spontanée des choses humaines les plus lointaines et oubliées. Ces choses, normalement, gouvernent les hommes, depuis les

* « *Unicorns and fairy queens seem to possess more reality than the lost treasure of the revolutions.* » (BPF, 5)

** « *in the aftermath of the Periclean Age, the men of action and the men of thought parted company and thinking began to emancipate itself altogether from reality, and especially from political factuality and experience. The great hope of the modern age and the modern age's revolution has been, from the beginning, that this rift might be healed* » (OR, 177)

commencements ténébreux : c'est la signification de l'archaïque, au sens des puissances mythiques. Or l'inouï de la Révolution, c'est de mener ces choses à l'ordre du jour, et de poser ainsi une origine qui ne soit que celle *des hommes*, qui soit à même d'apparaître aux yeux de la pluralité et de chacun.

Ainsi, le terme de Révolution n'inaugure pas seulement, chez Arendt, les temps modernes comme ces temps qui se connaissent comme arrivant après. Les temps modernes, ce ne sont pas les temps du savoir, comme chez Hegel, après ceux de l'agir : ces temps où on n'a plus de monde, mais où on possède le concept de tout monde. Ce ne sont pas non plus les temps du « sentimental », que Schiller opposa au « naïf » de l'Antiquité, pour définir notre rapport à la nature, et donc à l'origine. *Ce sont ceux où la répétition de l'origine pourrait le sortir de son cercle mythique.* Ce qui vient après, du moins en puissance, du moins dans la possibilité qui s'est révélée à même le monde aux moments révolutionnaires, c'est le temps où les origines de l'*Erfahrung* peuvent être sortis de l'obscurité dont les entourent les mythes.

Mais quel est le cercle mythique de l'origine ? Reprenons. Comme on a vu à plusieurs égards, ce que toujours s'est demandée Arendt dans son analyse des révolutions c'est ce qui a fait que les révolutionnaires se soient tournés vers les textes antiques, notamment les textes romains. Et cela, étant donné que leur curiosité n'était pas savante. Comme elle le dit des révolutionnaires américains :

Ce n'est pas une théorie, théologique, politique ou philosophique, mais leur propre décision de laisser le Vieux Monde derrière eux et de se lancer dans une entreprise hasardeuse, indépendante qui les amena à se trouver pris dans une série d'actions et d'événements au milieu duquels ils auraient péri, s'ils ne s'étaient pas appliqués à l'étude de ce problème assez longtemps, assez attentivement pour découvrir, comme par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe déjà plus compliquée, dont les règles gouvernent l'ascension et la chute du pouvoir humain. (ER, 255)*

Ainsi, c'est l'expérience elle-même des processus révolutionnaires qui les a approché d'une vérité non transmise des ces textes antiques.

S'ils se tournaient vers les Anciens, c'est qu'ils découvraient en eux une dimension que la tradition n'avait pas transmise... [ce] qui les rattachait aux débuts de l'histoire

* « No theory, theological or political or philosophical, but their own decision to leave the Old World behind and to venture forth into an enterprise entirely of their own led into a sequence of acts and occurrences in which they would have perished, had they not turned their minds to the matter long and intensely enough to discover, almost by inadvertence, the elementary grammar of political action and its more complicated syntax, whose rules determine the rise and fall of human power. » (OR, 173) Traduction française modifiée.

de l'Occident, [c'était] leurs propres expériences, pour lesquelles ils n'avaient ni de modèles ni de précédents. (ER, 292)*

Ainsi, l'expérience révolutionnaire est chez Arendt une expérience qui conduit aux origines de l'expérience du-monde. Arendt souligne de même le rôle du danger : si l'expérience de la politique est inséparable d'un certain héroïsme, c'est que c'est justement le danger de l'agir qui provoque qu'on doive se concentrer tout à fait sur les choses les plus pratiques, sur ce qu'on fait et ce qu'on dit. C'est le danger, en effet, qui sort la pensée de l'abstraction, et qui seulement est à même de fixer l'attention sur la situation, sur ce qui apparaît, sur les événements en cours. De là, pour Arendt, la découverte pratique de la grammaire élémentaire de la politique, qui coïncidait avec le fait de s'aventurer à agir, de décider de commencer quelque chose de neuf.

C'est à partir de là, du constat de cette découverte expérimentale de la grammaire élémentaire de la politique, qu'Arendt s'intéresse aux textes que les révolutionnaires ont pu lire, soucieux par la question de la fondation. C'est notamment les mythes de fondation, donc : l'exode des tribus israélites depuis l'Égypte, les voyages d'Énée après avoir échappé d'une Troie en flammes. Ce sont, comme le dit Arendt, des légendes qui renseignent de ceci que « la liberté n'est pas plus le résultat automatique de la libération que le commencement ne résulte automatiquement de la fin. » Ce sont donc des légendes qui se situent dans un temps intermédiaire, dans « le hiatus légendaire entre le final et l'origine, entre un ne-plus et un pas-encore. » (ER, 282)* Ces hiatus dans l'histoire définissent selon Arendt le temps de la Révolution, qui n'est pas donc un temps historique, mais une sorte de temps inter-historique : le temps entre une histoire qui s'est déjà finie et une histoire qui n'a pas encore commencé.

Le temps de la Révolution, c'est donc un temps en hiatus, un temps qui échappe à l'histoire. C'est un temps donc insaisissable, selon n'importe quelle chronologie. C'est pourquoi la Révolution est impossible à dater, et lorsqu'on dit 1789, 1848, 1871 ou 1917, on voit bien qu'on parle de révolutions, dans ce sens-là, échouées : car notre temps n'est pas leur temps, et on vit encore dans le vieil ordre du temps.

Or le temps des révolutions, leur durée hors succession, on peut dire, cela a lieu tout à fait en hiatus, par rapport à n'importe quelle chronologie. La chance de poser un

* « *When they turned to the ancients, it was because they discovered in them a dimension which had not been handed down with tradition — neither by the traditions of customs and institutions nor by the great tradition of Western thought and concept. Hence, it was not tradition that bound them back to the beginnings of Western history but, on the contrary, their own experiences, for which they needed models and precedents.* » (OR, 197)

* « *freedom is no more the automatic result of liberation than the new beginning is the automatic consequence of the end. The revolution — so at least must have appeared to these men — was precisely the legendary hiatus between end and beginning, between a no-longer and a not-yet.* » (OR, 205) Traduction française modifiée.

commencement nouveau est celle qui appartient aux temps de hiatus, selon Arendt, au laps de temps qui gît entre le ne-plus et le pas-encore. Or c'est justement parce que ce temps ne fait pas partie de l'histoire qu'il retombe d'habitude dans la mythologie, et cela dans deux sens. Si le commencement nouveau n'a pas été posé, on se dit que par rapport à l'Histoire, par rapport à la chronologie « officielle », ce qui a eu lieu dans ce temps ce ne sont que des histoires, justement, que des mythes : des licornes et des fées morganes. Mais si un commencement nouveau a été posé à même le monde, ce commencement retombe également dans la dimension de la mythologie : toujours le temps de la mythologie apparaît comme l'origine de l'histoire des hommes. Et chaque nouvelle origine que des hommes essaient de poser à même le monde, aux temps de hiatus révolutionnaire, n'apparaît que comme un mythe.

C'est là, selon Arendt, la fonction politique du mythe de fondation : rattacher l'origine à une origine encore plus ancienne, rattacher l'origine historique à l'immémorial. Et l'autorité de la fondation, donc, elle ne trouverait sa source que dans la mystification de l'acte de fondation. Ainsi pour l'ensemble des légendes des héros fondateurs d'États ou de civilisations, dont les récits présentent en effet une extrême similitude. De même, le nouveau corps politique se lit souvent selon la renaissance de l'ancien : et la fondation de Rome signifie la résurrection de Troie, et les Républiques de la renaissance italienne des nouvelles Rome, et les États-Unis des nouvelles Républiques renaissantes, etc.

C'est ainsi qu'au problème de la fondation et constitution d'un nouveau corps politique, et donc à l'arbitraire de l'acte de poser un commencement, on pare d'habitude par le fait de la mythologisation. C'est le mythe qui relie le plus nouveau au plus ancien, le hiatus dans l'histoire au passé mythologique de n'importe quel temps historique. Car chaque histoire se sépare de la mythologie ; mais la mythologie est censée contenir et être la source de toutes les histoires. Ainsi, la fondation apparaît comme restauration, et l'arbitraire du commencement est ainsi éludé, l'autorité du nouveau ne provenant que de l'ancien. L'acte de fondation, parce qu'il opère dans un laps de temps non historique, parce que son temps reste à côté du passé et de l'avenir, il est pour ainsi dire aspiré par le mythique.

De là ce qu'on peut appeler une antinomie de l'acte révolutionnaire, lorsqu'il ne réclame pas son autorité d'un absolu hors lui. Ou bien il apparaît comme tout à fait nouveau, et donc il reste sans autorité : comme lorsqu'il y a une situation révolutionnaire, et le pouvoir du peuple est dans les rues, mais cela se disperse juste après, on oublie et on revient à la normale. Ou bien il s'empare de l'autorité d'un passé révolu, et il perd donc son caractère de nouveauté, et il augmente une autre autorité, une autorité passée. Toujours l'acte révolutionnaire, au sens propre du mot, celui qui est à même de fonder un monde nouveau,

semble tout à fait inconcevable. Ou bien le temps du hiatus, pour ainsi dire, se dissout dans le vieux monde, ou bien il augmente l'autorité du vieux monde.

La réponse d'Arendt à cette antinomie, comme on a vu, frôle le tautologique : l'acte nouveau n'a pas besoin de s'autoriser d'un absolu pour sauver son arbitraire, car il n'y a d'autre absolu que celui de l'acte lui-même qui commence quelque chose de neuf. Et cet absolu, il ne consiste qu'au dédoublement de l'origine en principe, du pouvoir constitué, pour ainsi dire, en pouvoir également constituant. Comment entendre ceci ? Dans quel sens l'acte de fondation ou l'action révolutionnaire proprement dite coupe en deux l'histoire du monde ?

Natalité

C'est face à ces difficultés qu'Arendt introduit le thème de la natalité. Et elle le fait d'abord dans une lecture de la quatrième églogue des *Bucoliques* de Virgile. Si l'œuvre de Virgile apparaît dans ce point de la pensée d'Arendt avec une telle importance, c'est parce que sa poésie pointe d'une façon privilégiée les apories de la fondation. C'est Virgile qui construit le grand mythe de la fondation de Rome, dans *L'Énéide*. Mais Virgile ne se présente que comme un Homère nouveau, et il chante la fondation de la république romaine comme s'il s'agissait de la réintégration de la Troie détruite. Ainsi, c'est chez Virgile que se pose le rapport entre la Révolution et la Renaissance, cette aporie où le plus nouveau, le véritablement inouï, ne peut se reposer que sous l'origine la plus enfoui. Et c'est là qu'on peut peut-être commencer à comprendre la tautologie d'Arendt : car lorsqu'on commence quelque chose, ce qui frappe d'abord, ce qui apparaît comme un miracle, ce n'est pas justement ce « quelque chose » qu'on commence, mais le fait qu'il soit possible à vrai dire de *commencer* absolument : que ceux qui ne sont que des hommes puissent véritablement donner origine à quelque chose de tout à fait nouveau, et qu'il y ait à même l'histoire des commencements. Et c'est là qu'on touche à l'absolu des hommes, et à l'abyme des commencements.

La quatrième églogue est celle où figurent les vers célèbres, ces vers qu'on a lus si souvent — Dante, Hugo — comme une prophétie de l'avènement du christianisme :

Voici venu le dernier âge de la Cuméenne prédiction ; voici que recommence le grand ordre des siècles. Déjà revient aussi la Vierge, revient le règne de Saturne. Déjà une nouvelle race descend des hauts des cieux.

Cet enfant dont la naissance va clore l'âge de fer et ramener l'âge d'or dans le monde entier, protège-le seulement, chaste Lucine : déjà règne ton cher Apollon.¹⁷³

¹⁷³ Virgile, *Les bucoliques. Les georgiques*, traduit du latin par M. Rat, Paris, Garnier—Flammarion, 1967, p. 53.

Ces vers célèbrent un nouvel enfant dont la naissance va donc inaugurer un nouvel âge d'or. Cet enfant n'est assurément pas le Christ mais le consulat qu'on a offert à Pollion, l'ami de Virgile. C'est donc un nouvel État, un nouveau gouvernement que chante le poète, sous la figure de l'enfant : un nouveau commencement de l'ordre des affaires des hommes. Or il ramène ce nouvel État au règne de Saturne. Le règne de Saturne, comme on le sait par Hésiode, est celui de l'âge d'or. Le règne de Saturne, c'est-à-dire de Chronos, est celui où le temps est apparu, dans la mythologie grecque. Et avec le temps, ce sont les premiers hommes, les premiers mortels qui ont de même surgi. Ainsi, « au commencement », il y a autant le règne du temps que l'avènement des hommes : et c'est que l'âge d'or, c'est un âge également mortel.

Or ces premiers hommes, bien que mortels, ils ne vivaient pas sur la Terre, mais aux cieux. Ainsi, dans le poème qui chante le temps nouveau, c'est une nouvelle race d'hommes qui descend des cieux. Avec le siècle de Pollion, c'est cette race céleste qu'on va revoir sur la Terre. Et l'ensemble de l'histoire se déroulera une fois de plus, depuis l'enfance du monde : on y nomme les anciens dieux du pays, la vierge Athéna et le bel Apollon, mais il y aura de même des héros et des désordres, comme aux temps antiques, « d'autres guerres et aux rivages d'une nouvelle Troie, on enverra un nouvel Achille »¹⁷⁴.

Or c'est au temps où l'âge nouveau arrivera à la maturité, où l'enfant divin sera un homme, que les hommes vivront tout à fait dans la paix céleste qu'on associe au règne de Saturne. Les champs, sans besoin de labeur, donneront tous les délices. Il n'y aura plus de commerce ni de marchandises, car « toute terre produira tout »¹⁷⁵. Chaque chose entrera dans un rapport amical avec l'autre, n'existera plus la violence du travail ni l'exploitation de la nature et même « le robuste laboureur délivrera ses taureaux du joug. »¹⁷⁶ De même, la nouvelle race céleste des hommes, comme l'originelle, elle pratiquera la justice naturelle, « 'la justice non par contrainte et pour obéir aux lois, mais par inclination et par attachement aux mœurs de l'ancien dieu'. »¹⁷⁷

Ainsi, chez Virgile, le passé Grec est un intermède entre l'âge d'or et sa renaissance : c'est l'enfance de ce qui au siècle de Pollion connaîtra sa maturité. Dans le poème, le siècle nouveau est chanté comme une répétition du siècle originaire, du siècle, sans lieu précis dans le temps, de la mythologie. Le nouveau, le commencement d'une nouvelle histoire, est décrit

¹⁷⁴ Virgile, *ibidem*, p. 54.

¹⁷⁵ Virgile, *ibidem*, p. 54.

¹⁷⁶ Virgile, *ibidem*, p. 54.

¹⁷⁷ Virgile, *Énéide*, livre VII, cité par Hannah Arendt, dans *La vie de l'esprit*, p. 539.

avec l'allure de ce passé de l'histoire que constitue donc la mythologie. Le siècle de l'enfant nouveau, c'est le siècle divin de l'enfance : à l'utopie de l'histoire à venir, correspond l'origine mythologique de l'histoire.

Le nouvel ordre des temps apporté par l'enfant divin, c'est donc la résurrection du grand ordre des temps. C'est la nature divine de l'enfant qui reprend la divinité du commencement de l'homme sous le règne de Saturne. Le poète montrerait en conséquence l'abyme dans lequel est traîné l'acte de fondation. Le siècle de Pollion, c'est ce qui reprend le règne de Saturne sur la Terre.

Arendt lit autrement ce poème. Ce n'est pas un chant à un enfant divin, mais un hymne à la natalité, un chant au caractère divin de *chaque naissance*. C'est-à-dire que la divinité n'est pas l'attribut d'un certain commencement, celui qui par exemple est décrit dans le poème de Virgile. Si l'acte de fondation n'a pas besoin de s'autoriser d'une origine mythique pour sauver son caractère arbitraire, c'est que l'acte de donner naissance au nouveau porte déjà sa propre origine. Ce qui compte, donc, dans la fondation du monde nouveau, ce n'est pas que celui-ci soit l'utopie communiste enfin atteinte ou la renaissance du règne de Saturne de l'âge d'or, c'est qu'il est justement un monde *nouveau*, un monde *naissant*. Et chaque monde naissant est divin, non parce qu'il est divin, mais parce qu'il est naissant.

Ainsi, dirait-on, Arendt, encore une fois, ne fait que surenchérir sur le cercle vicieux. La Révolution, l'acte de renversement de l'ancien et de fondation du monde nouveau, elle ne s'autorise donc pas de la justice originaire de l'âge d'or ni de la justice naturelle qui finalise l'histoire. Elle ne s'autorise pas non plus du mythe de la Nation ou de la sacralisation de la Constitution. La façon dont sa pensée ne cesse de pointer vers le *nouveau* — l'esprit neuf des Révolutions qui est de même l'esprit de donner naissance à quelque chose de neuf, l'origine qui porte en elle-même son propre principe, l'agir qui commence quelque chose de neuf, la liberté comme sens de la politique, l'acte de fondation qui pose un nouveau commencement, les hymnes à la natalité et à l'*initium* qui serait l'homme — tout cela a bien l'allure d'une énorme impasse. Et en effet, s'il y a de l'impasse, l'ensemble de la tentative arendtienne de penser l'agir tourne autour de cette impasse du caractère divin de la natalité.

Liberté et pouvoir constituant

Mais c'est peut-être cette impasse le point qui concentre justement le moment de plus haute tension d'un trajet de pensée. Souvent on parle d'une pensée de type humaniste, chez Arendt, et, bien entendu, on peut trouver des textes qui justifient cette interprétation. Or

justement, Arendt nous dit également que l'affaire de la politique ce n'est point l'homme, mais le monde, ou que l'homme, en politique, n'a aucune existence, que la politique commence toujours avec les hommes, avec la pluralité. En ajout, les théoriciens politiques auxquels elle s'intéresse le plus, Machiavel, Hobbes, Montesquieu, ils ne sont pas précisément rangés d'habitude parmi les humanistes. De même, son livre sur la vie active ne traite pas de la nature de l'homme, mais bien de sa condition : le *commun* des hommes, le monde. Également, dans des analyses plus explicitement politiques, on voit bien que la politique elle-même, au sens de l'organisation, est la condition elle-même de l'humanité de l'homme ; ou pour le dire d'une façon pratique, de l'existence de quelque chose comme *les droits* — et non pas le Droit, qui n'est pas.

De même, parce que l'homme n'est pas, ou l'homme (au sens de la part commune des hommes, la part d'égalité et ce qu'elle implique) est une création des hommes, le fait de la pluralité est donc la condition de possibilité de n'importe quelle essence de l'homme. Or justement, s'il y a une « essence » de l'homme, c'est bien pour Arendt la natalité : l'*initium*. C'est-à-dire que cette essence est tout à fait indéterminée. On peut dire que cela rapproche Arendt de l'ensemble des philosophies de la contingence et de la liberté. Et en effet, le terme de « miracle », associé par Arendt au caractère de l'action, semble établir une opposition entre les affaires des hommes et les choses de la nature, qui traverse d'autres distinctions qu'on retrouve dans son œuvre ; chez cette penseuse pour qui la division est inhérente à l'être lui-même, à l'être du monde qui n'apparaît qu'entre chacun *et* chacun, là où on agit : car au commencement, donc, il y a l'homme *et* la femme.

Or Arendt a séparé tout à fait le concept de liberté de l'ensemble de représentations classiques qui l'enferment dans le libre-arbitre. La liberté, ce n'est pas une faculté de choix, elle ne consiste pas en cette faculté que Dieu accorde à l'homme de discriminer entre le bien et le mal quant à ce qui a déjà été créé par Lui ; ce qui coïncide tout à fait, comme on a vu, avec le moment essentiel de la vie politique du grand nombre au sein de l'État, du Dieu artificiel. La liberté, au sens d'Arendt, dirait-on, coïncide bien plutôt avec la place qu'elle a dans la conceptualité kantienne, cette liberté de commencer une nouvelle série : l'effraction du nouménal dans la série causale des phénomènes. Or là où Kant lit cela dans un sens moral, au sens du devoir, Arendt s'éloigne tout à fait de cette représentation : et là où elle le fait de la façon la plus tranchée, c'est encore dans son étude du cas Eichmann, et l'analyse du mode dont ce dernier avait adapté l'impératif catégorique à l'usage domestique du « petit

homme »¹⁷⁸. La liberté, pourtant, chez Arendt, s'entend tout à fait au sens de la spontanéité kantienne, au sens du pouvoir de commencer une série autonome, qui n'est pas conditionné par ce qui précède. C'est l'*acte*, qui ne peut pas se lire selon l'ordre des causes nécessaires ou naturelles et ses effets, et qui crée son propre domaine d'effectuation para-causal, sa propre sphère, le domaine de la spontanéité.

Mais si le moment de l'action, chez Arendt, est un moment proprement *abyssal*, c'est qu'il ne saurait donc découler de nul devoir. Ainsi la spontanéité agissante arendtienne, elle fait une toute autre chose que transférer les antinomies kantienne de la liberté de la sphère morale à la sphère politique ; qui chez Kant d'ailleurs n'a aucune autonomie — ou elle se confond, comme Arendt l'a souligné lorsqu'elle s'est intéressée par le jugement, avec la sphère du jugement réfléchissant, du jugement esthétique. Tandis que, chez Kant, agir c'est fondamentalement un devoir, qui ne saurait avoir sa récompense que dans l'autre monde, et c'est pourquoi la capacité d'agir postule l'existence du transmonde, chez Arendt, et c'est tout le sens de son insistance sur le « bonheur public » comme la tonalité de l'ici et maintenant de l'action, il n'y a d'autre expérience du monde que dans l'agir. Et le-monde, le domaine de la spontanéité, du nouménal, est de même inséparable d'un espace d'apparences, et donc également de formation publique d'opinions.

On pourrait donc dire qu'Arendt « immanentise » Kant, en même temps que le « politise », que mène la liberté kantienne au domaine où le plus est le *Faktum* premier. Or quant à la natalité, quant au caractère divin de chaque naissance par le fait de donner origine à quelque chose de nouveau, l'opération est bien plus radicale. Pour le dire avec une image, si le concept de liberté, chez Kant, est piétiste, celui d'Arendt est bien athée. Ainsi dans sa lecture assez excentrique de Kant, Arendt dira que par sa critique de l'étendue des pouvoirs de la connaissance, Kant n'a pas laissé un terrain à la foi, mais bien à la pensée (VE, 92 sqq.). Si l'existence de Dieu, chez Kant, est laissée en suspens, chez Arendt elle est tout à

¹⁷⁸ C'est-à-dire, la formule kantienne qui lie « l'agir par devoir » à la capacité de se situer dans la place du législateur universel : cette sorte d'ultra-devoir ou de Devoir intériorisé à quoi on reconnaît l'impératif catégorique qui règle la raison pratique. Pour Arendt, pendant l'hitlérisme, c'est la hiérarchie habituelle entre moralité et penchant qui a été renversée, encore un autre point où le fil de la tradition a été brisé : « Dans le IIIe Reich, le mal avait perdu cet attribut par lequel la plupart des gens le reconnaissent généralement — l'attribut de la tentation. De nombreux Allemands, de nombreux nazis, peut-être l'immense majorité d'entre eux, ont dû être tentés de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas laisser leurs voisins partir pour la mort (car ils savaient, naturellement, que les Juifs partaient à la mort, même si nombre d'entre eux ont pu ne pas en connaître les horribles détails) et de ne pas devenir les complices des crimes en en bénéficiant. Mais Dieu sait s'ils ont vite appris à résister la tentation. » (EJ, 278) * « *Evil in the Third Reich had lost the quality by which most people recognize it — the quality of temptation. Many Germans and many Nazis, probably an overwhelming majority of them, must have been tempted not to murder, not to rob, not to let their neighbors go off to their doom (for that the Jews were transported to their doom they knew, of course, even though many of them may not have known the gruesome details), and not to become accomplices in all these crimes by benefiting from them. But, God knows, they had learned how to resist temptation.* » (EJ, 150)

fait évacuée. Et cela, à partir du même diagnostic qui anime l'essentiel de sa critique de la métaphysique, qui donne une cohérence philosophique à sa pensée, et dont le terrain de départ est bien politique : que l'ensemble du discours philosophique pourrait tenir s'il n'y avait qu'un seul homme sur la terre. Mais ce n'est pas par le biais d'une ontologie du multiple ou d'une philosophie de l'altérité qu'on saurait faire honneur à la « mort de Dieu ». L'essentiel de l'intérêt philosophique de la démarche d'Arendt, c'est bien plutôt, comme on a essayé de montrer tout au long de cette étude, d'interroger ce qu'il en est de la pensée lorsqu'elle tente de se déplacer au domaine de la pluralité, à ce territoire premier de l'expérience *des hommes* qui est la condition factuelle de l'action.

L'« athéisme » d'Arendt, il est un athéisme pourtant assez singulier. Car il n'implique pas la configuration habituelle d'une approche matérialiste et scientifique du réel, qu'il faudrait opposer à l'« idéalisme » et à la spéculation. L'essentiel, il nous semble, du problème philosophique d'Arendt, en tant que cette pensée est fondamentalement une pensée de l'action et non pas du jugement, c'est de construire une doctrine de la liberté athée, et *par là*, immédiatement politique : si Arendt mérite une place dans l'histoire des concepts philosophiques, c'est bien par cette tentative. Qu'en est-il de la liberté, là où Dieu n'est pas, là où le fil de la tradition a été brisé, là où il y a toujours *quelqu'un* dans l'absolu ?

Ce problème, on sait bien qu'il s'est posé également dans tout cet ensemble hétéroclite d'auteurs qu'on a catégorisés sous le nom de philosophies de l'existence. Et il y a une emprise effective, notamment du premier Heidegger, dans sa façon de le poser¹⁷⁹. Mais on peut le situer peut-être d'une façon plus claire dans la ligne secrète qui l'unit à un certain Schelling, celui de la philosophie narrative¹⁸⁰. Car c'est là que le problème de la liberté au sens de commencer se pose de la façon la plus aigue. Pour Schelling, il ne s'agit pas de penser la liberté de l'homme, ou bien du sujet transcendantal de l'expérience, comme chez Kant. Comme pour l'ensemble de la configuration post-kantienne, la réflexion se radicalise et s'adresse en-deçà des conditions de possibilité de l'expérience vers la saisie des principes capables de la déduire. Or la singularité de Schelling, dans cette configuration, est que le principe est commencement, le principe théorique est de même commencement du temps.

¹⁷⁹ Comme on peut le suivre notamment dans le livre de Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel* (Paris, Payot, 1999) qui a pourtant à notre avis le problème de manquer la singularité autant philosophique que politique d'Arendt, qui ne figure dans ce livre que comme le contrepoint de Heidegger, et dont le seul intérêt serait de nous faire la leçon parfaitement consensuelle de ceci qu'il ne faut pas penser « trop haut ».

¹⁸⁰ Dans sa petite présentation des philosophies de l'existence, Schelling figure précisément comme le véritable déclencheur de la philosophie moderne (QPE, 40-41), et Arendt l'oppose à Hegel qui représente pour elle la dernière grande tentative de remettre en place la grande configuration classique : la coappartenance de la pensée et de l'être.

Ainsi, dans *Les âges du monde*, l'origination du temps ne saurait pas être déduite, mais racontée, mise en récit. Le moment qui nous importe est celui où il s'agit ainsi de penser la liberté de Dieu lui-même, au moment crucial, au moment de l'acte de création du monde et du déclenchement de la série des temps. Et là le problème n'est pas du tout celui de Kant, et c'est pourquoi cela s'approche beaucoup plus d'Arendt. Car Dieu ne saurait pas créer le monde par devoir, évidemment.¹⁸¹

Sans doute il serait intéressant de confronter d'une façon poussée le rapport d'Arendt à Schelling.¹⁸² Mais ne retenons ici que ce point : l'*initium*, qui est l'autre nom chez Arendt de l'homme, cela demande de penser la liberté comme une puissance de commencement qui ne saurait renvoyer à aucun principe ni à aucune précédence. C'est pourquoi l'origine, chez

¹⁸¹ Antonia Birnbaum, dans un texte non publié qui s'interroge sur l'articulation de concept et de récit dans *Les âges du monde*, et dont le titre est « *Mitwissenschaft* », cite le moment qui concentre la grande décision souveraine : « Comme Dieu n'a disposé d'aucun temps qui lui eut permis de s'aviser avant d'agir, et comme néanmoins la décision ne pouvait résulter que de la volonté la plus éminemment libre [...] Il fut alors reconnu en un instant que la simultanéité des forces exprimantes devait prendre fin, la vie étant à ce prix ; en cet instant indivisible, l'amour inclina la première des volontés en suspens ; et il fut reconnu sur le champ que si l'une des deux volontés devait être l'antécédente, celle qui pouvait être posée comme commencement ne pouvait être que celle qui ne voulait pas de commencement, et qui justement devait être surmontée ; car sans victoire sur soi il n'est point de commencement, et justement cette défaite de la volonté de négation et sa préséance ne firent qu'une ; et tout cela était contenu dans un seul et même acte indivisible, acte à la fois le plus libre qui soit et le plus nécessaire, par une sorte de miracle, comme de temps à autre, ces actions d'éclat qui une fois accomplies, passent l'entendement. » Schelling, *Les âges du monde. Fragments de 1811 et 1813*, selon l'édition de Manfred Schröter, traduit de l'allemand par Pascal David avec une étude en postface du traducteur, Paris, P.U.F., 1992, p. 206.

¹⁸² Pour les « besoins de la cause », on peut amorcer ce qui suit. A. Birnbaum montre également dans l'essai cité que Schelling, contrairement à Hegel, pense l'acte selon une logique dialogique de scission, et non pas d'aliénation. La scission de l'Absolu donne la trinité c'est-à-dire les trois ordres du temps, les trois âges : ou les trois « ekstases », comme le dit Pascal David dans sa postface (« La généalogie du temps ») qui fait de cette tentative fragmentaire la grande précurseure de *L'être et le temps*, et lit Schelling en pré-heideggerien. Et en effet, comme le montre encore A. Birnbaum sans tellement céder au jargon de la propriété, le commencement n'appartient pas au passé, mais c'est à chacun de commencer, et donc d'introduire, à même un temps qui ne lui appartient pas, un passé, un présent et un avenir, qui lui appartiendront un peu plus : c'est donc à chacun de subjectiver le Commencement. Mais principalement, la spontanéité arendtienne, la naissance au-monde, peut se lire tout à fait à partir de ce que Schelling appelle une « volonté d'existence » ; car, comme Arendt l'exprime lorsqu'elle analyse le vouloir chez Augustin, « la Volonté se rachète en cessant de vouloir et en se mettant à agir » (VE, 401) ; * « *the Will is redeemed by ceasing to will and starting to act* », (LM, t. II, 102). Seulement, cette volonté d'existence, elle répond au-monde, elle répond à ce qu'on a appelé la frappe de l'égalité : parce que la pluralité est *Faktum* — il y a les hommes, c'est tout. Ainsi, on peut lire en effet l'ensemble de la pensée arendtienne de l'action comme une critique de la figure souveraine de la décision. Or cela ne veut point dire qu'Arendt s'en oppose, mais que pour elle la décision souveraine serait un mythe, ou bien plutôt, serait le mythe politique par excellence de la métaphysique — et également de l'ontologie, qui le redécouvre sous une autre forme, sous une forme propre et non plus divine. On peut résumer ce mythe, qui se retrouve également dans le texte de Schelling, de la façon suivante : *la vraie liberté est identique à la plus haute nécessité* ; et la politique des hommes n'est que vanité, car elle ne peut donner ni une chose ni l'autre. Cette véritable liberté qui est également nécessité divine, elle n'exprime politiquement au fond que le désir d'*annuler la naissance*. Et c'est cette identité, ce cercle où la philosophie perd le-monde, et où le-monde se trouve aspirée par le mythique, qu'Arendt repugnera toujours de reproduire : c'est celui-ci le pas qu'elle n'a voulu surtout pas donner. Une liberté qui ne se réduit pas à l'arbitraire, mais qui n'est rien d'autre que liberté (et donc dans un certain sens, aussi, besoin, désir, amour) ; une liberté qui n'est ni « libérale » ni philosophique, mais *politique* : voici la pierre fondamentale d'achoppement de sa pensée, l'objet peut-être le plus constant de son désir de connaissance, et la flèche enfin qu'elle nous a envoyé.

Arendt, est de même le principe. Or Arendt a pensé cela tout à fait concernant l'homme, l'histoire humaine, et donc non pas dans le rapport de l'éternel au fini, mais bien du retour à l'immortel. L'homme crée de l'immortel, il s'immortalise, lorsqu'il agit : mais l'immortel est justement l'historique. Ce qui sort du retour peut revenir au retour : mais l'histoire de la spontanéité, l'histoire de l'anti-nature, se confond avec ce processus d'immortalisation. L'histoire des hommes est ainsi inachevable, ou ne saurait connaître qu'une mort violente.

Mais l'origine de cette histoire, elle ne tient pas que dans un passé écoulé. L'*initium*, cela est justement ce qui peut être à tout moment actualisé, lorsqu'on agit. C'est donc chaque homme, et au présent, qui peut renouer avec l'origine. Pour l'exprimer ainsi : Arendt a fait de l'agir humain l'*arkhè* des philosophes. Mais parce que la condition de l'agir est la pluralité, elle a fait donc de la politique en tant qu'expérience, de l'expérience de la pluralité, la condition de ceci qu'il y ait en effet des principes. C'est pourquoi, chez Arendt, comme Enegrén l'a énoncé, véritablement « tout tient au politique »¹⁸³. Ainsi le commencement, il est d'une contingence absolue : tout cela pourrait très bien n'avoir jamais eu lieu. Et cela a été, et il est souvent détruit. Mais l'essentiel, c'est que cela a eu lieu, et que, à chaque fois qu'on agit, cela recommence. On comprend également pourquoi chez Arendt il n'y a jamais de la souveraineté, à même le-monde. Et c'est la preuve de la cohérence de sa pensée, qu'en politique elle oppose systématiquement l'autorité à la souveraineté. Si nous pouvons agir, c'est justement parce qu'il n'y a jamais de la souveraineté à même le monde : jamais le peuple au présent ne saurait être souverain, seulement l'État. Et l'effet de l'agir, très largement, est de détruire, de saper la souveraineté : c'est d'aller, comme on l'a appelé, vers l'*ouvert* politique, l'*Öffentlichkeit*.

L'enracinement dans la pluralité, et donc dans le monde des hommes, de cette pensée athée de la liberté, a une conséquence fondamentale : que la spontanéité de l'agir, le commencement est de même la seule source plurielle du pouvoir. C'est pourquoi la liberté, au sens arendtien du mot, cela coïncide tout à fait avec ce qu'en théorie politique on appelle pouvoir constituant. C'est l'essentiel de ce qu'on peut appeler la thèse politico-philosophique d'Arendt : *la liberté, elle est pouvoir constituant*. L'expérience du monde des hommes, elle tient donc tout à fait au politiquement constituant. Ou pour le dire autrement, la liberté c'est exactement l'*initiative* politique. Sans de l'initiative, sans l'actualisation par le biais de la parole et l'action du pouvoir constituant, il n'y a donc pas au sens strict d'expérience de la pluralité, d'expérience *des hommes*. L'expérience du-monde, le-monde-des-hommes, ne tient

¹⁸³ Voir notamment l'épilogue : André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, *ibid.*, pp. 233-249.

donc qu'autant qu'il y a de la politique en acte, autant que s'actualise le pouvoir constituant ; c'est pourquoi il y a une telle centralité de la Révolution chez Arendt, et c'est pourquoi, quoique les moments révolutionnaires soient toujours ponctuels et précaires, l'histoire des révolutions reste pour Arendt « l'histoire la plus intime » de notre temps, celle qui nous dit plus intimement *qui sommes-nous*. Car ce qui *apparaît* là, en effet, « le trésor sans âge », cela nous intéresse éminemment. Le mode d'existence de ce pouvoir constituant a été concentré par Char dans les vers suivants : « À tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis. » (CC, 13) Autant une façon de nommer l'expérience de ce que Rancière appelle les communistes sans communisme.

La liberté, en tant qu'elle est chez Arendt fondamentalement pouvoir de commencer, elle est donc identique à ce qu'en politique on appelle pouvoir constituant. Si la liberté n'est pas le but de la politique mais bien son sens, son sens immanent, on voit donc dans quel sens précis il faut comprendre cela : car ce sens, on ne saurait l'expérimenter au sens strict qu'aux moments révolutionnaires. « Participer », politiquement, cela ne veut donc dire que cela : non pas participer aux élections ou aux stratégies partisans, mais bien participer au politiquement constituant, participer à ces repas pris en commun où la liberté a la place réservée mais vide de l'initiative, participer aux assemblées des communistes sans communisme. « Participer », en grec, cela se dit *politeuein* ; et en effet on n'a pas de nom pour cela. « Participer », c'est donc vivre pluriellement, et actualiser la capacité plus haute de ce qu'on ne peut réaliser qu'à même l'existence plurielle : commencer, donner origine au nouveau. Et à chaque fois qu'on commence, pour Arendt, on quitte le vieux monde, et on s'adresse vers le monde nouveau : on sape le corps artificiel de Dieu, et on réalise l'esprit des hommes, c'est-à-dire la liberté en tant que pouvoir constituant.

Mais cet esprit, comment saurait-il trouver son institution adéquate ? On a déjà nommé l'antinomie du phénomène révolutionnaire, chez Arendt, qui fait que les révolutionnaires se sont trouvés contraints à faire appel à quelque absolu pour mettre un terme au gouvernement absolutiste. Cette antinomie peut donc de même se lire ainsi : l'acte de fondation, qui a lieu dans le moment d'arbitraire entre le ne-plus et le pas-encore, il se trouve aspiré par l'origine mythique. Ce qui veut trancher vers l'hétérogène ne peut que balancer vers l'homogène, le hiatus dans le temps reste légendaire, ne déclenche pas une histoire nouvelle, ne se transmet pas, ne *fonde* pas le monde nouveau. Le principe de la vie collective (constitution, nation) et son origine (action, révolution) restent séparés : et si la seule source du droit est le droit au droit qui actualise l'action collective, là où cette vie collective se règle autrement que par le biais d'actions, l'esprit nouveau ne saurait que tendre vers la corruption.

Hiatus dans le temps : présent originaire

Les révolutionnaires, d'ailleurs, ont été bien conscients de ce problème. Ainsi les mots fameux de Jefferson, pour qui l'arbre de la liberté a de temps en temps besoin d'être arrosé par le sang des patriotes et des tyrans. Ou l'article de la déclaration de 1793, sur le droit et même le devoir sacré d'insurrection du peuple face au gouvernement corrompu.¹⁸⁴ Ou encore les mots de Saint-Just, qui pose le rapport « dialectique » entre vertu et terreur comme seul remède contre la corruption des institutions révolutionnaires.¹⁸⁵ Or ces tentatives de solution, elles traînent le devenir des révolutions vers des cycles toujours répétés d'« oppression-révolte-réforme », qui ne sauraient que décourager même ce spectateur désintéressé et enthousiasmé de Kant. C'est celle-ci, la seule façon de tenir ferme l'esprit de la révolution ?

C'est face à ce genre de cycles qu'Arendt déplace la façon dont d'habitude on entend le sens des révolutions. La révolution, elle ne consiste pas seulement, ni même pas fondamentalement pour elle, au moment de la révolte, au moment insurrectionnel, au moment du renversement de l'ordre ancien. L'esprit de la révolution est bien plutôt inséparable de celui de donner lieu à un corps politique nouveau. C'est cela l'essentiel qui découle de sa conception de la liberté, en tant que pouvoir constituant. Et le problème, s'il s'agit de tenir ferme l'esprit de la révolution, il consiste en la façon de tenir ferme ce pouvoir constituant. C'est donc de faire que ce qui est le principe du pouvoir ne se sépare pas de son origine, de sa source.

Cette source, comme on a vu, n'est que l'action elle-même. Et c'est donc comme si, avec le thème philosophique de la natalité, Arendt avait voulu justement poser le principe, l'absolu — le divin — dans cette source. Car ce n'est pas le monde nouveau, le monde naissant, soit-il un monde divin, doté des attributs de la divinité ; mais plutôt que le monde nouveau est divin parce qu'il est nouveau comme l'*initium* qu'est l'homme. C'est-à-dire que le monde nouveau n'est que ce monde où n'importe qui, par le seul fait de naître, de venir à la vie, est à même d'originer, de devenir une origine nouvelle. C'est-à-dire qu'il est ce monde où le seul absolu, le seul principe, est l'agir de chacun qui n'a d'autre « fondement ontologique » que la naissance à la vie. Ce monde donc qui n'est *constitué (politeuein)* que par chaque vie

¹⁸⁴ Constitution de l'An I - Première République - France, 24 juin 1793 : *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Article 35. (Disponible à la Bibliothèque Jeanne Hersch : http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/FR_04.htm)

¹⁸⁵ Saint-Just, *L'esprit de la révolution*. Suivi de *Fragments sur les institutions républicaines*, Paris, 10/18, 2003, pp. 160-161.

nouvelle qui apparaît. C'est pourquoi il ne faut pas se représenter la révolution comme un état final à atteindre, mais bien comme la mise en place d'un commencement de plus en plus incessant, d'une véritable discipline du commencement qui serait une sorte de « contemplation » de l'agir de plus en plus poussée.

C'est cela, comme on a vu de même, l'essentiel pour Arendt de la promesse révolutionnaire : sortir le moment du « au commencement » de son obscurité mythique, le porter à la lumière du jour. Plus on approche de l'expérience de commencer, plus on est au plus près de l'esprit de la révolution. Or cette façon de l'approcher ne saurait être que pratique, que politique. Ainsi, si les Conseils sont pour Arendt le trésor perdu des révolutions, le seul organe véritable des révolutions, c'est qu'en eux, ce qui constitue justement le monde, le monde commun, c'est chaque moindre action qui vient de n'importe qui, la moindre initiative populaire, et donc qui vient d'« en bas », mais un « en bas » qui s'organise entièrement — et s'illumine donc entièrement — *entre*. C'est là la clé de la République ou de l'archipel de républiques, d'une république qui ne saurait donc qu'être populaire sans que l'esprit de la révolution dépérisse-t-il : sa source ne peut être que le commencement incessant du pouvoir constituant de chacun. Et c'est à partir de là que saurait s'organiser justement un corps politique selon une expérience qui ne saurait être que celle des hommes, et dont on ne saurait pas avoir la moindre image.

Le problème de tenir ferme l'esprit de la révolution, il consiste donc à *fonder* les Conseils, si Arendt a raison quant au fait que c'est une forme ou une autre de l'organisation conseiliste qui a été à la base des actions conduisant aux révolutions modernes ; et donc à faire de l'origine de notre temps son principe, à faire de ce qui le constitue de la façon la plus intime également le principe de son ordre, de son autorité. Ainsi l'essentiel n'est pas d'arriver à une situation d'au-delà du droit, mais de vivre pluriellement, d'organiser une vie collective en-deçà du droit, toujours en contact avec la source du droit. L'essentiel c'est donc d'approcher de plus en plus, au sein de l'expérience au présent de la politique, de la capacité originaire de l'homme, de lui donner des espaces et des temps et d'organiser la vie collective selon elle.

Pour Arendt, la politique révolutionnaire ne consiste donc pas à concevoir et à réaliser au bon moment la grande action souveraine, ou la grande action d'éclat qui fera qu'on s'empare de la souveraineté (du « pouvoir d'État »). Si la souveraineté est fondamentalement pouvoir de rétention, l'essentiel c'est donc de lui opposer l'initiative, en tant que pouvoir de commencement. L'initiative est toujours constituante : et de ce point de vue, la patience de l'action, elle ne consiste pas à attendre que les temps soient mûrs, ou que les masses prennent

peu à peu conscience de leur tâche dans le long chemin d'apprentissage de la lutte des classes, mais bien à ce qu'à chaque fois qu'il y a de l'initiative populaire, soit extrait des formes de l'action le principe de l'ordre nouveau. La communauté de l'ensemble des luttes pour le droit au droit, ce n'est donc pas l'horizon des droits de l'homme, mais bien le principe de leur action, sa condition de possibilité : la façon dont au sein de ces luttes on s'accorde spontanément des droits égaux, dont on se lie les uns aux autres autour de promesses ; et c'est cela, ce qui a lieu et ce qui apparaît à chaque moment d'initiative populaire, à chaque moment constituant, qu'il faudrait interroger et transmettre.

Pour le dire autrement : on ne saurait pas *savoir* où on va, il n'y a pas d'image du monde nouveau, car ce qui nous permet d'y « aller » ce sont les principes eux-mêmes du mouvement. Tenir l'initiative et s'interroger sur ce qui rend possible qu'on la tienne, c'est cela le mouvement essentiel. Ce sont donc, au sein d'un mouvement révolutionnaire, les conditions de possibilité de l'initiative — de la liberté — qu'il faudrait arriver à fonder. Ainsi l'esprit de la révolution, l'esprit des hommes, cela n'existe qu'au présent. Et la révolution, cela ne consiste pas à autre chose qu'à porter le commencement au présent, à construire, d'une façon autonome et au pluriel, un *présent originaire*.

Car c'est l'initiative qui fait paraître au présent un monde, qui peut changer le désert en monde, qui peut faire qu'on ne s'oriente donc que selon l'expérience *des hommes* : lier les « perles » de l'*Erfahrung* les unes aux autres selon l'ancrage des vérités de fait, autour d'un collier d'actions, porter ainsi le « trésor sans âge » à la surface du monde. Mais ce temps du présent de la politique, le temps de l'initiative, il apparaît donc le plus souvent comme un inter-temps, comme un hiatus dans le temps, entre un ne-plus et un pas-encore, entre un passé révolu et un avenir infigurable. Et ce hiatus dans le temps apparaîtra également comme un temps dès l'abord arbitraire, dans l'après-coup légendaire, et il sera aspiré par le mythologique, selon Arendt, tant qu'on ne saisisse pas ce en quoi la capacité d'agir est de même le seul principe du monde des hommes : ce qui est le destin habituel des moments révolutionnaires, qui font qu'on ne leur porte d'habitude qu'un regard monumental ou antiquaire. Mais ces moments, comme Benjamin l'a su de même, et n'importe qui peut l'expérimenter, ils sont contemporains à nous, à chaque fois qu'on agit.

Le présent de la politique, le présent de l'expérience de la liberté, il n'est donc pas un présent qui saurait avoir sa place dans la série du temps, qui serait la continuation de ce qui précède, une transition à ce qui suit. C'est le temps en hiatus, une discontinuité qui fait du

présent non pas une transition dans la série des temps mais une nouvelle origine des temps¹⁸⁶. Au temps de l'initiative, au temps de la liberté, pour Arendt, c'est donc le présent originaire qui fait sauter la série des temps. L'acte de commencer fait que l'origine embranche sur le présent en faisant sauter la continuité. L'acte est donc ce qui montre que l'origine n'est pas un temps écoulé, mais bien ce qui peut être porté au présent et faire discontinuer une certaine séquence « automatique » de causes et d'effets, un certain cycle de retours.

Agir, c'est donc faire du présent un commencement, et diviser donc le temps lui-même : il n'y a donc pas d'action sans que le présent se scinde en lui-même, en ce qui en lui veut commencer et en ce qui en lui ne veut pas commencer. La division fondamentale de la politique est celle de ce qui dans le présent adhère à la continuité et ce qui adhère à ce qui commence. Mais sans introduire un nouveau commencement, il n'y a pas à vrai dire de division du présent : et c'est pourquoi les divisions partisans, elles sont des fausses divisions, des divisions qui viennent du vieux monde ; et ce n'est qu'au moment de l'action qu'apparaissent les divisions véritables, comme on le voit toujours : les divisions non pas dans les mots, mais dans les actes.

Mais le danger inhérent de la Révolution, chez Arendt, est celui pour ainsi dire qui donne ses conditions de possibilité à la pensée « dialectique » : que ce qui a commencé librement devienne-t-il de la nécessité qui traîne toute chose. Que l'irréversibilité de l'action fasse d'elle encore un autre destin : c'est l'aspect tragique de la politique, le danger inhérent de tomber dans le dynamisme automatique de la vengeance. Si l'action révolutionnaire est celle qui se propose d'originer lumineusement un monde, et donc que l'ensemble de la vie collective des hommes reste à la portée des hommes, à la portée de leurs actes et leurs paroles, ce genre de renversements « dialectiques », qui ne sont peut-être qu'une facilité de la pensée, ne peuvent que nuire à cette tentative.

Arendt, dans sa conception de l'action, aura voulu ainsi distinguer soucieusement l'irréversibilité de la nécessité. L'action, et notamment l'action révolutionnaire, elle est irréversible, en ce sens qu'on ne saurait pas défaire ce qui a été fait : et le pardon, pour Arendt, de ce point de vue, ne défait pas l'action, mais il délivre l'agent des conséquences de son acte, en lui permettant d'agir à nouveau (CHM, 302 sqq.). Mais cette irréversibilité ne fait pas qu'elle soit nécessaire : et la catégorie de nécessité ne saurait être introduite dans l'après-coup, par ce qu'Arendt appelle la « déformation professionnelle » de l'historien (JP, XV, 11),

¹⁸⁶ C'est cela, ce hiatus dans le temps, que dans des analyses semblables de l'action comme puissance de commencement B. Aspe appelle avec Kierkegaard « instant ». Voir : Bernard Aspe, *L'instant d'après*, *ibid.*, pp. 156-157, 232-233, etc.

l'incapacité justement à penser le hiatus dans le temps, à penser du point de vue de l'acteur — le fait de voir, dans chaque événement, une plénitude des temps, une fin, un pic.

De ce point de vue, s'il y a une patience de l'action, elle ne saurait être justement qu'une discipline du commencement, qu'une « contemplation » de l'acte. Elle serait ce qui nous permet justement d'habiter le hiatus dans le temps, de faire de ce hiatus notre demeure. Si l'homme est *initium*, cela veut dire que sa demeure n'est pas l'*éthos* qui suppose de la souveraineté, mais bien le *daimôn*. Non pas donc la moralité, mais bien le caractère, ce qu'il y a de plus « impropre », ce qui reste pour moi inconnu jusqu'à la fin et qui ne saurait se révéler qu'aux autres, à même l'espace d'apparences, avec qui j'agis : *qui je suis*.

Vivre politiquement c'est donc habiter le hiatus dans le temps, habiter l'inter-temps historique qui échappe à la chronologie, construire un présent à même le temps des « commencements légendaires ». Le temps du nouveau n'est donc pas ce qui vient après, mais le temps de la discontinuité où quelque chose de neuf commence. Et le problème de la constitution de ce présent en hiatus, il est celui donc de soustraire le commencement à l'emprise du légendaire : de tenir au commencement.

Cette emprise de l'origine légendaire qui hante chaque événement nouveau est ce qui fait de même, comme on a vu dans le poème de Virgile, que le nouveau commencement ne soit lu que comme la reprise du commencement mythique. Ainsi, à propos d'événements récents, on a vu se déployer une lecture qui nous dit encore que l'irruption dans l'espace public d'une véritable démocratie populaire dans plusieurs pays, et notamment dans des pays arabes, ne saurait être que l'organe transitoire de la révolution, qui devra traverser dialectiquement le moment de dictature de parti unique, etc. L'événement serait ainsi une reprise des premières grandes émeutes qui ont marqué le destin du mouvement ouvrier, notamment de 1848. Et conformément à Virgile, on peut ajouter, on verra resurgir un nouveau Marx, et aux rivages d'un nouveau Moscou, on enverra un nouveau Lénine... Et il faut espérer que cette fois-ci le nouveau parti communiste au gouvernement arrivera à bien traiter les contradictions au sein du peuple.¹⁸⁷

De ce point de vue, l'importance des événements récents, où en effet un pouvoir du peuple est apparu au présent en toute clarté et pour tous, s'est-il exprimé et a tenté de s'organiser dans les rues et les places du monde entier, en Orient et en Occident, ce n'est pas le devenir en effet tout à fait incertain de ces révolutions, révoltes ou émeutes. Cette

¹⁸⁷ Il s'agit d'Alain Badiou, dans *Le réveil de l'Histoire*, qui pourtant laisse de même la porte ouverte à la bifurcation du possible, lorsqu'il pointe la possibilité que quelque chose d'autre et d'insaisissable selon la triste actualité collective de l'Occident pourrait commencer à même les émeutes arabes. C'est ce qu'il appelle une « désoccidentalisation » : Alain Badiou, *Le réveil de l'Histoire*, Paris, Ligne, 2011, p. 81.

importance, elle réside, d'abord et maintenant, dans ceci qu'elle peut redonner confiance au pouvoir du peuple. Dans ce sens, on peut après tout corriger Kant avec Arendt : cette confiance n'est pas seulement ni principalement un enthousiasme, chez ceux qui jugent, mais d'abord une *compréhension*, chez ceux qui pensent, ce qui est beaucoup plus difficile. Et donc le passage à là où se joue l'action, à une vie politique. Car la compréhension est l'« a priori » de l'action, ce qui me mène là où sont ceux qui agissent, ce qui *assemble* d'abord dans la pensée. Elle est ce qu'on a appelé ici à plusieurs égards « écoute ».

L'événement historique, chez Arendt, il n'est donc pas une fin, il n'est pas ce qui marque une plénitude des temps : il est ce qui porte en lui une nouvelle origine, même si cette origine demeure cachée (JP, XV, 11). Comprendre, écouter, cela consiste en effet à faire ressortir ce que l'événement a de commencement, ce en quoi il fait hiatus à même le présent. Mais la compréhension, elle est indémêlable chez Arendt du fait de devenir acteur à son tour, d'une transformation donc de l'existence. De ce point de vue, on peut dire qu'il y a en effet du réveil, et cela même si tout genre de forces s'oppose à ce réveil. Mais ce réveil n'est pas celui de l'Histoire : il est un réveil de nouveaux sujets agissants qui portent un présent à capacité d'originer, il est un réveil des hommes. Il est donc de même la chance pour chacun de se réveiller à son tour, afin que ce présent devienne de plus en plus originaire, et donc, si on veut, de plus en plus « autoritaire » par rapport aux énormes puissances de violence et de retention de notre monde.

Car ce réveil, car chaque réveil, demande à son tour d'être réveillé. S'il y a une patience de l'action, s'il y a une discipline du commencement, elle consiste à réveiller de plus en plus le réveil, par chaque nouvel acte. Et à faire donc de chaque moment de réveil, de chaque actualisation de la capacité d'initier, l'absolu, le principe autoritaire : de chaque origine « arbitraire » de l'expérience des hommes, mais qui est *apparue* justement comme quelque chose de raisonnable à même leur assemblément, également le principe qui « sauve » ce qui suivra. Et c'est cela qui peut être fait à chaque moment, si on se souvient donc que ce n'est pas la bonne initiative qui compte, mais que cela compte et cela est « bon » justement parce que c'est une initiative. Car chaque initiative provenant d'un homme, pour Arendt, est en effet divine, en ce qu'elle effectue l'esprit des hommes. Et elle réclame un monde de la politique où elle pourra en effet être considérée comme telle.

Si l'esprit de la Révolution est un esprit nouveau — c'est-à-dire cet esprit populaire qui est en effet l'esprit du monde *nouveau*, l'irréversible de la rupture de l'événement révolutionnaire par rapport au vieux monde — et l'esprit de donner origine à du nouveau — c'est-à-dire un esprit de liberté en tant que pouvoir constituant, l'expérience de la politique au

sens le plus haut du mot, « le trésor sans âge » — Arendt, avec le thème de la natalité, aura ainsi voulu lier le monde nouveau au trésor sans âge. La limite des voies d'effectuation de cet esprit est chez Arendt celle de fonder les Conseils, ou encore d'instituer la condition elle-même de l'action : et donc de faire de ce qui de toute façon a originé ce temps, et de ce qui ne cesse pas de l'originer à chaque fois qu'il y a de la politique en acte, le principe de son ordre, de son autorité ; sans quoi il sera toujours, et quoi que veuillent les nostalgiques du vieux monde, un temps sans esprit.

CONCLUSIONS — Philosophie de l'*initium*

Au début de cette étude, nous avons placé la citation suivante, comme la question qui pourrait l'orienter : « nous sommes parvenus à une situation dans laquelle nous ne nous comprenons pas politiquement, où nous ne nous mouvons précisément pas encore de façon politique. » (QP, 46)* C'est après ce parcours dans l'œuvre d'Arendt qu'on peut tenter de produire une réponse, et tâcher donc d'indiquer ce que signifie le fait de se mouvoir d'une façon politique.

De cette œuvre, deux ordres de questions nous ont retenu, disons, deux étonnements différents à propos de certains points précis de cette œuvre qu'on a tenté d'explorer l'un avec l'autre, dans une imbrication réciproque.

D'abord, c'est un étonnement politique, à propos du thème révolutionnaire des conseils. D'habitude, Arendt figure dans le marché des recettes politiques comme une théoricienne plus ou moins libérale, plus ou moins républicaine, qui nous aura appris avec d'autres à nous méfier du danger en termes de totalitarisme que comporte toute politique révolutionnaire ou d'émancipation. Après l'époque orageuse des philosophies de l'histoire, elle nous aura rappelé aux vertus civiques du jugement et du moindre mal. Après les grands mouvements communistes qui ont cherché à changer l'homme et à réaliser un monde nouveau, elle nous aura appris à accepter les limites du jeu médiatique des opinions, de l'État de droit, des intrigues parlementaires, de la naturalité des ravages du capitalisme et de l'oppression des classes populaires. Elle serait une de celles qui nous a fait la leçon selon laquelle, après l'échec d'Octobre, le temps des révolutions serait derrière nous.

Et assurément, plusieurs éléments de son œuvre contribuent à ce genre d'usages. Mais voici qu'il y reste l'insistance arendtienne sur le système des conseils comme le « trésor perdu de la tradition révolutionnaire » : c'est cela, le lieu du premier étonnement. Au plus loin des formes capitalo-parlementaires de gouvernement, les conseils nomment une forme de démocratie directe, une véritable participation populaire aux décisions communes, une extension de la vie politique au plus grand nombre et à l'ensemble de lieux où il y a des hommes qui font leur vie : lieux de travail, d'habitation, d'études, etc. On pourrait dire que cette insistance sur le système des conseils ne trahit qu'un reste de romantisme, qui ne nous dit rien sur la théoricienne sérieuse de l'autorité et de la division des pouvoirs. Nous avons pris le parti interprétatif contraire. Il nous a semblé que l'exemple des conseils se trouve au

* « *daß wir in eine Situation geraten sind, in der wir uns gerade politisch nicht oder noch nicht zu bewegen verstehen.* » (WP, 13)

centre des conceptions politiques d'Arendt, et même de sa façon d'opposer le couple d'autorité et de la pluralisation du pouvoir à la souveraineté d'État théorisée par Hobbes. Nous avons tenté de démontrer notamment la cohérence entre son analyse de l'agir humain dans sa capacité plus haute et cette forme de pouvoir populaire. De là résulte de même une autre approche de la question de la révolution. Dans ses analyses, Arendt semble prendre parti pour la Révolution américaine contre la Révolution française, qui aurait été entraînée dans un devenir de violence par l'irruption de la « question sociale », quitte à oublier les massacres coloniaux et la non abolition de l'esclavage chez la première¹⁸⁸. Or en centrant l'interprétation sur les conseils, l'image change. Si l'une des révolutions a vite oublié la liberté publique au bénéfice de la liberté de marché, si l'autre n'a pas réussi à s'achever en profondeur et a donné lieu à bien des contre-révolutions, c'est en effet, pour Arendt, à cause de ne pas avoir su régler la « question sociale ». Mais l'essentiel, pour Arendt, c'est que l'abord social de la question sociale est déjà problématique. Le problème de la question sociale n'est pas social mais politique : c'est le problème du parlementarisme, de la politique de partis et de la politique comme représentation. Ce n'est pas pour Arendt non plus en socialisant les moyens de production qu'on va automatiquement résoudre la question sociale, car d'abord il faut se demander qui va faire cela et quand il va le faire. Et surtout, le fait est qu'il n'y a à résoudre nulle question sociale, il n'y a d'abord qu'à étendre la capacité de décision sur les affaires communes dès maintenant et à n'importe qui, il n'y a d'abord qu'à rompre donc avec le monopole de cette capacité de décision partout où il se donne.

L'insistance sur le thème des conseils, chez Arendt, signifie donc que la révolution est largement devant nous, que l'esprit de la révolution n'a pas trouvé son institution adéquate.

Mais cet abord conseiliste ou assembléaire de la politique, il ne définit pas seulement un système alternatif de gouvernement. Il définit de même et principalement une pratique propre de la politique, une logique de la politique comme processus effectif qui crée son propre monde, et qui chez Arendt a été envisagé plus spécifiquement à partir de sa rencontre de la question du droit au droit. Il définit donc les conditions elles-mêmes dont on saurait envisager l'action collective. C'est là que se trouve le lieu du second étonnement à partir duquel cette étude s'organise. Il s'agit d'un étonnement plus précisément philosophique.

¹⁸⁸ Milner a trouvé ici une sorte de sacrifice de l'idéalisme exigé en échange du passeport américain (Jean-Claude Milner, *Pour une politique des êtres parlants. Court traité de politique*, 2, *ibid.*, p. 46 sqq.). Quitte à produire des conjectures, il nous semble plus probable de supposer qu'une Juive Allemande qui fuyait une Europe dévastée par le fascisme et la persécution nazie a eu peut-être le désir de chercher d'autres horizons politiques hors la tradition européenne. Mais cela n'est pas important. Ce qui importe, comme nous avons essayé de montrer tout au long de ce travail, c'est que pour Arendt la révolution n'a pas trouvé son institution adéquate, ni aux États-Unis, ni en France, ni en Russie.

Comme on le sait, Arendt s'est interrogée particulièrement sur le rapport entre philosophie et politique, au point de se demander si l'expression « philosophie politique », loin de nommer une discipline régionale de la pensée, ne traduisait pas plutôt une contradiction dans les termes. Dans son abord de la politique, elle a de même déclaré vouloir penser la politique avec les yeux dégagés de toute théorie, de toute conception du monde. Mais également, quant aux diverses conceptions du monde, quant aux diverses métaphysiques historiques, elle a procédé à une sorte de déconstruction qu'elle a appelée plutôt « démantèlement ». Or le rapport d'Arendt avec la tradition philosophique n'est pas seulement critique, il est de même expérimental. Ce rapport expérimental consiste en la recherche d'une autre forme de la pensée, qui ne serait plus métaphysique, non plus ontologique ou éthique, selon la tentative heideggérienne.

De cette recherche, on trouve ci et là des traces dans l'œuvre. Par exemple, il y a, dans *Qu'est-ce que la politique ?* le constat qui a été le fil conducteur de notre travail : « nous ne nous comprenons d'une façon politique, nous ne nous mouvons précisément pas encore d'une façon politique » (QP, 46)*. Dans *Philosophy and politics*, elle fait le vœu d'une philosophie qui prendrait pour objet de son étonnement la pluralité elle-même (PP, 103). Dans le *Journal de Pensée*, elle se demande quelle pourrait être une philosophie qui interrogerait non pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, mais pourquoi il y a quelqu'un plutôt que personne (JP, XXI, 15). Ou encore, dans le même *Journal*, elle envisage la tâche de reposer l'ensemble des questions philosophiques dans le domaine de la pluralité, qui est le domaine de la politique (JP, XIII, 2). Il s'agit donc de la recherche non pas d'une nouvelle philosophie politique, mais véritablement d'un mode politique de la pensée, d'un exercice de la philosophie dans les conditions de la pluralité. C'est cela qu'on peut nommer la recherche d'une pensée plurielle : voici donc le deuxième point à partir duquel on a interrogé cette œuvre.

Et donc cette étude de l'œuvre d'Arendt s'organise à partir de ces deux ordres de questions : celle de l'insistance sur un monde de la politique révolutionnaire, le monde conseiller, et celle de la recherche d'une certaine pratique de la pensée, une pratique plurielle.

On dirait que rien ne réunit une question et l'autre. Mais d'abord l'insistance arendtienne sur le système des conseils permet de porter un regard différent sur d'autres aspects de l'œuvre : le circonstanciel réagit sur le doctrinaire. On sait que dans cette sorte de description phénoménologique de la vie active qu'est la *Condition de l'homme moderne*,

* « daß wir in eine Situation geraten sind, in der wir uns gerade politisch nicht oder noch nicht zu bewegen verstehen. » (WP, 13)

Arendt nous mène des obscurités où s'écoule la vie de l'*animal laborans* vers la lumière éclatante où agissent les hommes politiques. Rien ne permettrait de lier le monde de la liberté et le monde de la servitude : Arendt semble théoriser un ordre parfaitement inégal. Et plus encore, il n'y aurait à vrai dire de monde que là où vit l'homme politique. Mais voici donc que dans cette hiérarchie phénoménologique il y a une révolution conseilliste, les limites se confondent, les rapports d'ombre et de lumière se brouillent.

Or il serait futile de dénoncer des contradictions. L'essentiel est de se demander, à la lumière des conseils, ce que signifient ces descriptions phénoménologiques. La phénoménologie, on le sait, est cette discipline philosophique qui s'est proposée d'aller directement aux choses elles-mêmes sans passer par des médiations, de fonder la réalité sans d'autre base que les actes élémentaires de la conscience intentionnelle. La pratique de pensée d'Arendt a voulu d'une certaine façon renouer avec ce procédé. Mais elle l'a fait en l'approchant d'activités, et non pas de choses. Ainsi, ce qu'elle sépare, plus que des facultés au sens kantien (car l'essentiel, c'est qu'il n'y a pas chez Arendt de sujet transcendantal de l'expérience), ce sont des activités, et actives et contemplatives, sous un même rapport : travailler, ouvrir, agir, penser, vouloir, juger.

Ces activités, elles sont donc abordées sous un même regard. Par ce « même regard », Arendt aura voulu rompre donc avec ce qu'elle a diagnostiqué comme le péché originel de la philosophie par rapport à la politique : celui d'avoir subordonné la vie active à la vie contemplative, et donc d'avoir jugé la première moyennant des valeurs procédant de la deuxième. Mais en quoi consiste ce regard ? C'est ce regard qui pourrait se trouver à la racine d'une pensée plurielle.

Parfois, Arendt a énoncé le problème que pose cette pensée à la tradition philosophique de la façon suivante : pourquoi y a-t-il quelqu'un dans l'absolu plutôt que personne ? Cette question a un air simplement agaçant. Mais il se peut qu'elle nous donne la clé justement d'une certaine pratique de la pensée. Ainsi, il ne faudrait pas poser la question : qu'est-ce que le travail, quelle est l'essence du travail, son sens, sa finalité ? Mais bien plutôt : qu'est-ce qui arrive, lorsque *quelqu'un* travaille ? Ou encore plus précisément : qu'est-ce qu'il y a, lorsque quelqu'un travaille ? Ou encore mieux : qu'est-ce qui *apparaît*, lorsque *quelqu'un* travaille ? Arendt dira, par exemple : le travail « *est* peine » (JP, XVI, 18)*. Et cet « est » qu'elle souligne, il est un « est » pluriel, politique.

* « *der Mühe ist* » (D, XVI, 18).

C'est cela, la pensée plurielle, la pensée sous condition de pluralité. Car si je peux penser ainsi sur ceci ou cela, c'est que je suis aussi *quelqu'un*. Or il se peut, justement, que je ne considère pas être quelqu'un comme l'autre. Par exemple, ceux qui s'occupent de théoriser sont censés être autres que ceux qui s'occupent de travailler. Ainsi, on peut songer à *quelqu'un* qui théorise d'habitude, et qui n'a jamais travaillé, au sens pluriel du mot : c'est-à-dire qui jamais n'a travaillé d'une façon manuelle, ou qui jamais n'a eu à chercher à gagner sa vie en servant un autre. Assurément, on dira que c'est le premier qui sait ce qu'est le travail, même s'il ne le pratique pas ou il ne l'a jamais pratiqué. Car justement, il est celui qui s'occupe à savoir ou à penser, et ainsi il pourrait même savoir ou penser sa propre pensée, mais d'abord il s'occupe à penser des objets, des choses, par exemple le travail. Lorsqu'il théorise le travail, il ne pense donc à *personne*, il ne pense qu'à des choses, des essences, des objets. Dans l'absolu du travail, il n'y a donc personne, personne ne travaille. Mais aussi, parce que notre théoricien imaginaire du travail n'est cela, qu'un théoricien, *quelqu'un* qui ne fait que connaître rien que pour connaître, il est de même *personne*. Dans cette théorie du travail, il n'y a personne dans l'absolu du penser, il n'y a personne dans l'absolu du travailler.

La pensée plurielle, c'est donc au contraire celle qui part de ceci qu'il y a toujours quelqu'un dans l'absolu, que lorsque je pense à quelque chose qui a à voir avec les hommes, ce qui arrive c'est que *quelqu'un pense à quelqu'un*. C'est pourquoi, sa condition n'est pas seulement plurielle : sa condition est de même l'égalité. Si je me demande : qu'est-ce qui arrive, lorsque quelqu'un travaille ? Je présuppose que celui qui pose cette question est aussi quelqu'un, et que même si lorsqu'il se pose cette question il se trouve qu'il ne travaille pas, il est de même quelqu'un, *comme celui qui travaille*. Or il peut arriver, comme dans l'exemple antérieur, que celui qui se demande ce qu'est le travail n'ait jamais rencontré un travailleur, ou qu'il ne l'ait considéré jamais justement comme *quelqu'un* comme lui. De là qu'il peut avoir toutes sortes de théories sur le travail, et même très intelligentes et très sophistiquées. Mais jamais il ne pensera pas d'une façon plurielle. C'est-à-dire que toujours il sera dans le désert, et il ne contribuera qu'à l'extension partout du désert.

Car si la pensée plurielle est un mode, ou plutôt le mode politique de la pensée, c'est que son efficacité est entièrement pratique. Elle consiste à faire ressortir un monde des hommes, là où il n'y a que le désert. Elle consiste à faire exister la politique en effet, et donc, dans les conditions populaires de la politique, le système des conseils : c'est pourquoi, la pensée plurielle, elle assemble. Son organe principal, est ce qu'on a appelé l'écoute. L'écoute, c'est un autre nom pour ce qu'Arendt appelle compréhension : l'« a priori » de l'action (JP, XIX, 6). La compréhension, pour Arendt, est la forme de pensée élargie : c'est le fait de se

placer lorsqu'on pense du point de vue de l'autre. Si la pensée plurielle est le mode de pensée qui est à même d'endurer l'agir, une pensée qui est de même une pratique politique, c'est parce qu'elle peut comprendre. C'est parce que nous pouvons développer une écoute (le mystérieux sixième sens, pour Arendt), que nous pouvons agir quelque fois, nous assembler avec d'autres et faire exister le-monde.

Or comme d'habitude, chez Arendt, cette définition de la compréhension, le fait de se placer en pensée du point de vue de l'autre, peut sembler assez simplette. Peut-être, mais revenons à l'exemple du théoricien du travail et du praticien du travail. Le théoricien du travail peut savoir bien de choses sur l'essence, le sens ou le non-sens du travail. Mais tant qu'il ne s'aperçoit pas qu'il est quelqu'un, que dans l'absolu qu'il habite lorsqu'il pense il y a quelqu'un, jamais il ne *comprendra* la moindre chose sur ce que signifie le fait de travailler. Sa pensée, ainsi, elle sera toujours privée, c'est-à-dire sans monde. Mais justement, si le théoricien du travail s'aperçoit qu'il est quelqu'un lorsqu'il pense au travail, alors il saura que le travail n'est pas une chose, mais une activité, de même que la pensée. C'est-à-dire que toujours, lorsque quelque part on travaille, c'est *quelqu'un* qui travaille. Ainsi, il pourra cesser de théoriser le travail et commencer à comprendre le travail. C'est-à-dire, qu'il commencera à vivre dans le même monde que celui qui travaille : le monde où quelqu'un pense *et* quelqu'un travaille commencera à apparaître, sur les décombres de la théorie du travail. Au lieu du désert, il y aura désormais un monde, c'est-à-dire le-monde, le monde de la pluralité : et la possibilité d'agir commencera à être envisageable, et l'*initium* se tournera vers nous. *Incipit politeuein*.

Comme d'habitude, chez Arendt, cette apparition du-monde signifie une expérience tout à fait physique. Lorsqu'on comprend qu'il y a quelqu'un dans l'absolu, on peut commencer à écouter. Mais l'écoute, c'est un sens d'orientation. C'est le sens du-monde lui-même, le sens de l'action. C'est pourquoi il est l'organe de la pensée plurielle. Dans notre exemple, celui qui comprend, *il apparaît*. Cela ne veut pas dire qu'il s'apparaisse à lui-même, ou qu'il prendrait conscience de ce qu'il est. Cela veut dire, que désormais, il y a un monde d'apparences, le-monde, où celui qui s'interroge sur ce qu'est le travail et celui qui travaille en font parti également : il y a *et* quelqu'un *et* quelqu'un. L'assemblée, c'est cela : cet espace où les hommes s'apparaissent les uns aux autres. Mais cette apparence, elle est publique : jamais je ne m'apparais à moi-même, toujours c'est à un autre que j'apparais, et inversement. La politique, c'est là où nous nous apparaissions les uns aux autres.

C'est pourquoi ce qui compte, en politique, et ce qui compte, pour la pensée plurielle, ce n'est rien d'autre que l'apparence, que le monde des apparences. Ainsi, si on veut, la

pratique phénoménologique arendtienne est tout à fait infondée. Il y a une expérience, parfois, l'expérience-du-monde-des-hommes. Et la politique n'est autre chose que cette expérience. Mais cette expérience, elle ne se fonde sur rien d'autre que sur l'existence de la pluralité elle-même.

S'il y a une expérience plurielle, c'est justement donc parce qu'il n'y a pas de conscience instituante, parce qu'il n'y a pas de sujet transcendantal. Ce qu'il y a, ce sont des façons différentes de remplir la « condition humaine », des activités multiples qui opèrent les unes à côté des autres, sans aucune priorité de l'une par rapport à l'autre. Arendt en sépare six, mais l'essentiel n'est pas cela, et il peut très bien avoir d'autres. L'essentiel est que chacune est une façon de faire monde. Mais ces mondes, ils sont comme séparés, absolus, abstraits les uns par rapport aux autres : ce ne sont les mondes de personne. Et ils ne se rencontrent qu'à l'assemblée : et c'est seulement à l'assemblée, au conseil, qu'on peut avoir une vue sur le-monde, sur l'expérience plurielle. Qu'on peut dire ce qu'*est* le travail, ce qu'*est* la pensée, lorsque quelqu'un les pratique, plutôt que personne.

La condition de la pensée plurielle, c'est donc la pluralité agissante, la communauté des actes et des paroles. Lorsque je comprends qu'il y a quelqu'un dans l'absolu plutôt que personne, je commence à m'orienter vers là-bas : c'est-à-dire que je commence à penser politiquement. Le-monde n'est donc pas pour Arendt là où vivent ceux qui de gouverner les autres font une profession. Le-monde c'est là où se rencontrent et se parlent les différents intervalles qui composent la pluralité humaine : c'est là où se rencontrent et se parlent quelqu'un et quelqu'un, où des hommes s'apparaissent les uns aux autres et peuvent ainsi s'organiser afin d'agir de concert.

C'est-à-dire que le-monde, il est ce qu'on a l'habitude d'appeler l'espace public. Mais l'espace public n'est pas la place du marché, la rue, les journaux ou le parlement. On sait au contraire à quel point ces espaces sont d'habitude privés, c'est-à-dire désertiques : et même si ce désert est régulé comme il le faut par la gestion policière. L'espace public n'est pas seulement pour Arendt là où on énonce des opinions. Il est cet espace où le fait de parler est lié à un pouvoir collectif d'agir. Toujours la parole, lorsqu'elle se sépare de l'acte, perd le pouvoir d'agir, devient-elle impuissante. Et inversement, une opinion n'est à vrai dire une opinion, elle n'a pas de prises sur le-monde, qu'autant qu'il y a du pouvoir d'agir. De ce point de vue, la politique n'a en effet d'autre but que celui d'exister. Mais cela ne signifie pas autre chose qu'ouvrir partout des espaces publics de discussion *et* d'action.

Et l'on sait bien que c'est cela que les oligarchies qui nous gouvernent ne veulent surtout pas. De là le rétrécissement du public et de la politique dont on souffre partout, le

caractère tout à fait privé de la vie commune dans nos sociétés. Mais également, de là l'obscurcissement de l'expérience. Car l'existence de la politique en acte n'importe pas seulement parce qu'on voudra que la société soit plus juste, plus libre ou plus égalitaire. C'est que vivre politiquement est la seule façon de connaître ce qu'est l'expérience des hommes — et le reste est conséquence. Vivre politiquement est la seule façon pour Arendt de vivre dans le-monde : ce qui veut dire, essentiellement, agir. Et cela, on ne saurait le faire en effet qu'avec d'autres.

La philosophie a donné différents noms à ce qui est. Chez Arendt, parce que la pluralité est première et irréductible, il n'y a pas d'être, mais de l'inter-être. Ce qui est ne saurait être qu'entre chacun et chacun. Ce qui est entre chacun et chacun, c'est en effet le-monde. Mais le-monde n'existe qu'à être tracé dans l'apparence par des actes et des paroles spontanés. C'est-à-dire que le-monde n'est pas, il existe ou il n'existe pas. Et plus profondément, il demande à *être agi*. L'être du-monde ce n'est donc que le produit de l'agir humain, qui est pour Arendt le seul véritable *arkhè*.

C'est pourquoi la politique ne demande pour Arendt à être envisagée que d'une façon instrumentale, comme un moyen pour obtenir une fin. Pour obtenir certains buts, on sait bien que les moyens de la violence, de l'intrigue et de la tromperie, ou encore le monopole de la décision ou la gestion experte, peuvent paraître bien plus efficaces. Mais parce qu'ils sont abrutissants, ils ne sauraient à court ou à long terme que contribuer à l'impuissance collective. L'action demande donc à être envisagée par elle-même, par sa capacité à créer le-monde. Plus qu'une chose, elle est une énergie. Le monde des hommes, il demande donc à être sans cesse agi, il demande l'initiative de chacun. Car le pouvoir n'est pas pour Arendt susceptible d'être délégué ni représenté : il existe lorsque des hommes se réunissent, dans le seul but de se parler et d'agir, et il se perd lorsqu'ils se dispersent.

Une pensée plurielle, elle serait donc celle qui saurait circuler dans ce monde précis de la politique, ce monde conseiliste ou assembléaire. Elle est une pensée tout à fait pratique, car la politique en effet est le devenir pratique de la pensée, et donc la révélation du-monde-des-hommes. La pensée plurielle, elle assemble, elle fait apparaître le monde de la pluralité, ce monde où l'on peut agir, où il y a de l'initiative. C'est pourquoi elle peut s'appeler une patience de l'action.

Par ce mot de patience, on songe, bien entendu, à Hegel, à celui qui nous a appris ce qu'est la patience du concept, ce qu'est le travail, l'effort et la discipline de la pensée. Chez Hegel, cette discipline consiste à une certaine transformation de la conscience naturelle en conscience spéculative. L'ensemble de l'expérience est ainsi ordonné vers la constitution du

sujet qui sait : et le sujet qui sait, c'est l'esprit lui-même qui se sait, qui synthétise d'une façon spéculative l'ensemble de ses moments d'effectuation. L'esprit qui se sait, c'est le monde des apparences qui se fait discours.

Or si la pluralité est irréductible, cela veut dire que l'Esprit n'est pas. Mais cela ne veut pas dire que ce qu'il y a, c'est le Rien. Ce qu'il y a, c'est donc l'esprit *des hommes*. Cet esprit opère toujours là où des hommes agissent. Cet esprit, également, il est inséparable d'un monde, d'un être au monde. Ainsi, il n'y a pas d'au-delà des apparences, chez Arendt : et l'homme sans monde n'est pas. Et au contraire, si souvent la politique n'est pas, si souvent nous sommes, comme le dit Arendt, aliénés par rapport au monde, c'est qu'on ne réussit pas assez à vivre et à nous orienter dans le monde des apparences.

La question, qui fait que la philosophie commence à s'orienter dans le monde des apparences, est donc pour Arendt celle de : « pourquoi y a-t-il quelqu'un dans l'absolu, au lieu de personne ? » À partir de là, la pensée plurielle est celle qui repose cette question, dans chaque domaine de l'expérience. Cela veut dire qu'il n'y a pas une patience du concept capable de subsumer l'ensemble de l'expérience, en l'intériorisant dans la conscience. Le point de vue de la pensée plurielle, c'est bien plutôt un point de vue « extérieur » : ce domaine daimonique où les hommes s'apparaissent les uns aux autres, et font donc exister le-monde. Mais cette extériorité, c'est en même temps la seule intériorité des hommes, la seule intériorité de l'inter-être. C'est pourquoi ce monde est composé de patiences multiples, dont la seule unité n'est pas celle du concept, mais bien celle de l'action, de l'initiative qui ouvre le-monde, qui fait parfois exister un monde partagé.

Ainsi, Arendt s'est demandé, qu'est-ce qui arrive, qu'est-ce qui apparaît, lorsque quelqu'un travaille, œuvre, agit, pense, veut, juge ? Nous avons, dans ce travail, tenté de prolonger cette modalité de la pensée dans d'autres domaines. Ainsi, on a tenté de décrire plusieurs patiences. Qu'est-ce qui arrive, lorsque quelqu'un pense ? Qu'est-ce qui arrive lorsque quelqu'un agit ? Mais aussi : qu'est-ce qui apparaît lorsque quelqu'un écrit, quelle est la patience de la littérature ? Et aussi : quelle est la patience de l'esthétique, comment travaille-t-elle l'apparence ? Mais également : qu'est-ce qui arrive, lorsque quelqu'un produit ?

La pensée plurielle, elle est celle qui procède par ces sortes de descriptions phénoménologiques. Mais l'essentiel c'est donc que son point de vue n'est pas celui de la conscience ou du sujet pensant, mais celui du monde, du monde des apparences. L'essentiel est de saisir, au sein de chaque patience, à même chaque activité, ce qui y apparaît. Lorsque je ne me demande pas « qu'est-ce que penser ? », mais « qu'est-ce qui arrive, lorsque quelqu'un

pense ? », je ne théorise pas, je postule le sens commun d'un monde qui n'est pas. Je m'insère, du moins en droit, dans un monde des apparences qui n'est donc pas : je fais que dans le penser quelqu'un y apparaisse.

Mais elle n'est pas autre, peut-être, la fonction de la philosophie à l'égard de la politique : celle d'anticiper le sens commun d'un monde qui n'est pas. Mais c'est seulement la politique et donc l'action collective, qui saurait rendre effectif ce monde. La philosophie, au sens de la pensée plurielle, elle peut tenter de défricher ce monde où les hommes peuvent se comprendre les uns les autres, en s'apparaissant les uns aux autres. Mais seulement la politique est capable de le réaliser.

Examinons encore le diagnostic para-nietzschéen d'Arendt : nos traditions de pensée subordonnent la vie pratique à la vie théorique. Cela ne signifie pas seulement qu'on accorderait plus de valeur à un mode de vie sur l'autre. Cela signifie d'abord que normalement la vie politique s'organise d'une façon bien déterminée : ceux qui savent commandent, ceux qui ne savent pas obéissent. Les systèmes de gouvernement, ils sont ainsi souvent, comme le dit Arendt en citant Spinoza, des « asiles de l'ignorance » (J, 53). Pour revenir à l'exemple antérieur, ce sont ceux qui savent ou prétendent savoir ce qu'est le travail qui l'organisent normalement, et non pas ceux qui travaillent en effet. Mais l'affaire n'est pas de revendiquer un savoir, par exemple, qui soit spécifique au travail lui-même, et qui ferait honte à celui des savants. L'essentiel de la pensée plurielle est de saisir qu'il y a un point qui échappe à ce partage. Il s'agit en effet d'une intelligence qui est commune à tous. Mais cette intelligence, elle dépend tout à fait de ceci que la politique existe en effet, de l'existence de l'assemblée publique.

Revenons à ce moment primitif qu'est la compréhension par rapport à l'action. La compréhension est l'a priori de l'action. Lorsque je comprends, je ne prends pas conscience de ce que je suis. Lorsque je comprends, je peux me mettre au contraire à la place d'un autre : je saisis donc qu'il y a quelqu'un plutôt que personne, et un espace intermédiaire entre l'autre et moi. Je deviens, comme Arendt le dit par rapport à la découverte socratique, deux-en-un. Et quelque chose du-monde m'apparaît, donc. Mais cela m'apparaît à la façon de l'action. C'est-à-dire que je comprends que tel geste, telle parole, a commencé quelque chose d'inouï, a déclenché un processus nouveau. Et là où je comprends cela, je suis pour ainsi dire pris par l'activité, je suis déjà là où se joue l'action. Lorsque je *comprends* celui qui agit, lorsque je l'inclus dans la raison de l'entre, je peux commencer à agir à mon tour, j'apparais. Mais j'apparais toujours justement à un autre. Là où il n'y avait personne, il y a désormais

quelqu'un et quelqu'un. Et il n'y a quelqu'un et quelqu'un, il n'y a donc de la pluralité, que parce qu'on agit ensemble.

Et c'est depuis là, depuis ce monde où des individus s'apparaissent les uns aux autres, que se développe un mode spécifique, commun, de l'intelligence. Ce monde est ce qu'Arendt appelle un espace des apparences : et seulement ce monde est à même de rompre donc avec la vieille subordination de la vie active à la vie contemplative. Mais justement, ce monde n'existe qu'au sein de l'expérience d'agir. C'est pourquoi il n'y a pas à vrai dire de sens commun hors du champ de l'action ; et c'est pourquoi, d'habitude, dans les conditions du désert, le sens commun manque.

La politique est donc ce qui introduit des nouveaux commencements dans le monde des hommes, par ceci que parfois, au lieu de personne, il y apparaît *et* quelqu'un *et* quelqu'un *et* quelqu'un *et* quelqu'un... Les moments politiques, ils insufflent de l'esprit à la vie collective. Mais l'essentiel est que cet esprit n'est que celui *des hommes*. Cet esprit est celui qui a été découvert dans l'Antiquité, il est celui qui est réapparu puissamment aux temps des révolutions, dans des conditions autres, dans des conditions populaires. Et cet esprit est celui qui, peut-être, pourrait-il trouver donc son institution adéquate, selon Arendt, dans le système des conseils.

Le conseil, ou l'assemblée publique, il n'a donc rien d'un simple moyen de gouvernement parmi d'autres. Le conseil, c'est de même une fenêtre qui permet de porter un certain regard sur le-monde, il permet l'irruption d'une forme donc spécifique de la pensée. Et c'est là justement que dans sa recherche d'une pensée plurielle, Arendt aura voulu situer la philosophie. Cette pensée n'est pas métaphysique, dans le sens qu'elle n'opère à partir de nulle image du monde, mais rien qu'avec le sens commun. Mais le sens commun ne signifie pas qu'on accepte les idées reçues ou les formes de propagande gouvernementales ou autres. Car il n'y a, à vrai dire, de sens commun qu'au sein de l'action, qu'au sein de la clarté du-monde, de l'ouvert politique, de ce qu'Arendt appelle l'*Öffentlichkeit*.

Ce sens commun, il est ce qu'Arendt appelle compréhension, il est ce qu'on a appelé, par souci de clarté, écoute. Et là où la pensée plurielle se différencie plus radicalement du mode théorique de la pensée, et donc là où la pensée politique se différencie plus radicalement des théories du bon gouvernement ou des théories révolutionnaires, c'est en ceci qu'elle est fondamentalement une écoute. L'écoute, elle définit un mode pluriel de pensée en ceci que, lorsqu'on pense en commun, peu importe qui parle si on écoute, et que plus on écoute, plus n'importe qui peut parler. Ceci définit, pour le nommer ainsi, un mode inexpressif de la pensée, qui n'a aucun sens du point de vue du savoir. Son sens est tout à fait pratique : car

cette parole quelconque qui favorise l'écoute, elle n'importe qu'en tant qu'elle est *lexis*, c'est-à-dire une parole qui est une sorte d'action. C'est-à-dire, peu importe la vérité de cette parole ou sa justesse : elle n'importe que par ceci que quelqu'un apparaît justement, qu'elle révèle l'agent à même son « il me semble ». Ainsi l'écoute est ce qui laisse agir, et ce qui assemble à même l'agir, et ce qui fait donc de même que l'imprévisible de l'agir trouve un chemin de retour.

C'est pourquoi la communauté des actes et des paroles, le lieu pour Arendt de la politique, est un lieu où en effet la pensée circule en pluriel. Si la politique pense, c'est par les efforts de compréhension que des actes et des paroles spontanées, et donc imprévisibles, réclament. Cet effort, cette discipline et cette patience de l'action est ce qui développe extrêmement l'écoute. Désormais, je pense à plusieurs, car je me suis mis, littéralement, à la place de chacun qui parlait, de chacun qui agissait : je me suis mis à la place de l'*initium* multiple. Et la pensée politique, la patience de l'action, ne consiste qu'en un penser de l'*initium*. Or le difficile, toujours, c'est de saisir que le but de la pensée plurielle ce n'est pas de savoir, mais d'agir. Révéler le-monde, être à même de le transformer, cela fait un. C'est pourquoi l'action pour Arendt est décrite dans des termes tellement positifs. Car révéler le-monde, c'est déjà transformer ce qu'il y a, c'est-à-dire le désert. Et le processus de cette révélation, c'est déjà l'actualisation du pouvoir du peuple, c'est déjà la « construction » du monde nouveau. Ainsi l'écoute est le mode propre de la pensée là où on saisit qu'il y a une autonomie radicale de la praxis.

Enfin, on a essayé de montrer que ce mode de la pensée suppose une thèse fondamentale, la proposition politico-philosophique de la natalité. Par cette thèse, Arendt a fait de l'agir humain l'*arkhè* des philosophes. La politique est inséparable de l'expérience de la liberté : mais la liberté n'existe qu'en tant que pouvoir constituant. Ceci définit une temporalité propre de la politique : celle du hiatus qui provoque le commencement dans la série des temps, celle du présent originaire qui fait éclater la succession. S'il y a un esprit des hommes, cet esprit ne s'actualise qu'autant qu'on vit dans un présent originaire : le-monde n'existe qu'à même le présent originaire, le hiatus dans le temps historique. C'est là le sens pour Arendt de ce qu'elle appelle le « trésor sans âge », et qui n'émerge à la surface du monde qu'aux moments révolutionnaires. Parce que la seule source du droit ce n'est que l'action, parce que là où on agit on se souvient de l'*initium* qu'est l'homme, que sa dignité ne relève que de ceci qu'il est celui qui est venu sur Terre pour porter du nouveau, la seule façon dont on saurait vivre dans un contact toujours renouvelé avec cette source, ce n'est pas par le biais

de la révolution permanente, mais par l'institution des conditions elles-mêmes de l'action : c'est-à-dire par la fondation des conseils.

Ainsi le projet de penser l'action ne saurait se décliner que dans un mode de la pensée qui est fondamentalement une écoute de la spontanéité, de l'initiative du-monde lui-même. De ce point de vue, la question n'est pas celle de réaliser la pensée dans un monde enfin rationnel, mais de faire que le monde ne soit autre chose que ce que les hommes originent par leurs paroles et leurs actes. Là-dessus, la pensée ne saurait être que dans l'intempérie, sans assurances de nul type ; mais justement, dans l'intempérie, lorsqu'on agit, il y a en effet *des hommes*, et donc un sens commun y apparaît. Et si une politique se cherche, tout au long du temps des révolutions, elle est celle qui saurait faire honneur au divin de l'initiative de chacun. La thèse de la natalité est celle donc qui fait de cette initiative de chacun, de cette capacité originaire, le seul absolu qui serait à même de sauver, d'autoriser et donc d'orienter une expérience qui ne saurait être que celle des hommes.

Cette expérience héroïque d'un commencement porté au présent, d'un présent originaire, qui est pour Arendt celle de la politique en acte, celle de l'agir, à laquelle chacun est voué et que, pour ainsi dire, le-monde lui-même réclame tout au long le temps des révolutions, et dont la condition est l'abandon paradoxal de toute idée de maîtrise, de toute illusion de souveraineté, cette expérience plurielle du « ...et la femme », elle a été peut-être énoncée une fois par Rilke, lorsqu'il a écrit dans une lettre : « Peut-être règne-t-il au-dessus de tout un désir commun, celui d'une grande maternité. »¹⁸⁹ Longtemps la philosophie a voulu quitter le désir pour enfin posséder son objet. C'est peut-être avec Arendt, si le seul *arkhè* n'est que l'agir lui-même, dont la condition est le *Faktum* des hommes, qu'on peut tenter le mouvement inverse : écoute, compréhension, saut au-monde, à la pluralité agissante. Philosophie de l'*initium*.

Ist es nicht Zeit, dass wir liebend / uns vom Geliebten befreien und es bebend
bestehn : / wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung / *mehr* zu sein
als er selbst. Denn Bleiben ist nirgends.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Rainer Maria Rilke, « Lettres à un jeune poète », in *Œuvres en prose*, dirigé par Claude David, Paris, Gallimard—La Pléiade, p. 935.

¹⁹⁰ « N'est-il pas temps que nous nous libérions, / en l'aimant, de l'aimé, et que vibrants, nous lui résistions : / ainsi la flèche résistant à la corde de l'arc, sa force toute concentré / dans l'élan, pour devenir *plus* qu'elle-même ? / Car demeurer, cela n'existe nulle part. » Rainer Maria Rilke, *Les Élegies de Duino. Les Sonnets à Orphée*, traduit de l'allemand par Armel Guerne, Paris, Seuil, 1972, pp. 12-13.

BIBLIOGRAPHIE :

* Avertissement : Étant donné le caractère de notre travail, qu'on a essayé d'explicitier dans l'introduction, il ne nous a paru ni nécessaire ni cohérent d'offrir une bibliographie exhaustive d'Arendt ou des travaux ayant pour sujet l'œuvre d'Arendt. Pour des bibliographies plus complètes, et pour plus de précisions sur les détails et la chronologie des éditions et des traductions, on peut encore se rapporter aux monographies également indiquées dans l'introduction, et que nous répertorions ici. Quant à Arendt, même s'il y a quelques éditions critiques, on ne dispose pas encore d'édition d'œuvres complètes à proprement parler ; et cela s'explique d'abord et assurément par l'attitude d'Arendt elle-même, qui jamais n'a donné grande importance à l'établissement de son propre œuvre, en travaillant en plus dans le désordre des langues. Et c'est que, très probablement, elle a écrit pour le présent, et non pas pour l'avenir. C'est pourquoi l'Œuvre devrait idéalement tout inclure, du modeste article journalistique au grand traité de métaphysique, en comprenant les cours, les conférences, la correspondance, les entretiens, etc. Cela configure, en effet, un héritage dispersé : et c'est à chaque lecteur qui correspond d'établir les critères du testament. Ici on a donc choisi de ne citer que les ouvrages qui ont été importants pour l'élaboration de ce travail précis. Et cela vaut autant pour Arendt elle-même que pour les études arendtiennes, ce qui ne veut pas dire qu'on n'a pas lu d'autres ouvrages ou d'autres études pendant la préparation de ce travail, ou que nous ne les avons pas trouvés bons et intéressants. La séparation bibliographique est d'ailleurs artificielle, et nous ne l'avons pratiquée que par souci d'ordre et de clarté. Idéalement, tous les livres et les articles que nous citons se situent sur le même plan, et il n'y a pas de bibliographie secondaire.

1/ Ouvrages de Hannah Arendt.

— *Les Origines du totalitarisme*, en trois volumes :

1. *Sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, rév. Hélène Frappat, Paris, Seuil, 1973.

2. *L'Impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.

3. *Le Système totalitaire*, trad. Jean-Louis Bourget, Robert Davreau et Patrick Lévy, rév. Hélène Frappat, Paris, Seuil, 1972.

[*The Origins of Totalitarianism*, New York, Schocken, 1962, 2004]

— *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983. [*The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958]

— *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard-Folio Essais, 1972. [*Between Past and Future*, New York, Viking, 1961]

— *Vies politiques*, trad. Eric Adda, Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Didier Bon, Albert Kohn, Patrick Lévy, Agnès Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard-Tel, 1974. [*Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace and World, 1961, 1968]

— *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard-Tel, 1967 et 1985. [*On Revolution*, New York, Viking Press, 1963]

— *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anné Guérin, rév. Martine Leibovici, Paris, Gallimard-Folio Histoire, 1966 et 2002. [*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, 1963, 1968]

— *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972. [*Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*, New York, Harcourt, Brace, Janovich, 1972]

— *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois-Choix/Essais, 1987. [*Die verborgene Tradition*, Frankfurt am Main, Suhrkamp/Jüdischer Verlag, 1976, 2000 ; *Was bleibt ? Es bleibt die Muttersprache*, Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt, Oktober 1964. (Disponible sur : http://rbb-online.de/zuperson/interview_archiv/arendt_hannah.html) ; *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007.]

— *La vie de l'esprit. I. La pensée, II. Le vouloir*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, P.U.F.-Quadrige, 2005. [*The Life of the Mind. Volume I : Thinking, Volume II : Willing*, New York and London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978]

- . *Édifier un monde. Interventions 1971-1975*, trad. Mira Köller et Dominique Séglaard, Paris, Seuil-Traces écrites, 2007. [*Gespräche mit Hannah Arendt*, Munich, Piper Verlag, 1976 ; *Ich will verstehen*, Munich, Piper Verlag, 1996]
- . *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil-Point/Essais, 1991. [*Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982]
- . « Philosophy and politics », *Social Research*, Spring 1990, Vol. 57, n° 1, pp. 73-103.
- . *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil-Points/Essais, 1995. [*Was ist Politik ?*, München, Piper Verlag, 1993]
- . *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, trad. Martin Ziegler et Anne Damour, Paris, Payot & Rivages-Petite Bibliothèque Payot, 2000 et 2002. [Trois textes tirés du volume *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1994]
- . *Journal de pensée (1950-1973)*, coffret en 2 volumes, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil-L'ordre philosophique, 2005. [*Denktagebuch*, München, Piper Verlag, 2002]
- . *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot & Rivages-Petite Bibliothèque Payot, 2003 et 2005. [*Responsibility and Judgement*, New York, Schocken Books, 2003]

2/ Études sur Arendt.

AA. VV. : *Social Research*, Spring 1977, vol. 44, n° 1.

ABENSOUR, Miguel : *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006.

AMIEL, Anne : *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, P.U.F.-Philosophies, 1996.

BALIBAR, Étienne : « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition d'égalité : essais politiques 1989-2009*, Paris, P.U.F., 2010.

ENEGRÉN, André : *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., 1984.

MÜNSTER, Arno : *Hannah Arendt - contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008.

LEIBOVICI, Martine : *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina : *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

TAMINIAUX, Jacques : *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1999.

TASSIN, Étienne : *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

3/ Autres ouvrages.

AA. VV. : *Armée ou défense civile non-violente ?*, La Clayette, Combat non-violent, 1975.

AA. VV. : *Les socialistes avant Marx. I*, éd. Gian Mario Bravo, Paris, Maspero, 1970

ADORNO, Theodor W. : *Dialectique négative*, trad. groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, 2003.

—. « Parataxe », trad. Sybille Muller, in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984.

ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max : *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard-Tel, 1983.

AGAMBEN, Giorgio : *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

—. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995 et 2002

—. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Payot & Rivages—Petite Bibliothèque Payot, 2000 et 2004.

—. *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008.

ALTHUSSER, Louis : « Sur Feuerbach », in *Écrits philosophiques et politiques, tome II*, Paris, Stock/IMEC, 1995-1997.

—. « Répères biographiques, avertissement aux lecteurs du livre I du Capital et rudiments de biobibliographie critique » in Karl Marx, *Le Capital (livre I)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

—. « Du 'Capital' à la théorie de Marx », in Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968.

ANTELME, Robert : *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard-Tel, 1978.

ASPE, Bernard : *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, La Fabrique, 2006.

—. *Les mots et les actes*, Caen, Nous, 2011.

BADIOU, Alain : *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

—. *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.

—. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2006.

- . *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006.
- . *Le réveil de l'Histoire. Circonstances*, 6, Paris, Lignes, 2011.
- BASCHET, Jérôme : « Du guévarisme au refus du pouvoir d'État : les zapatistes et le champ politique », *Contretemps*, février 2003, n° 6, pp. 72-85.
- BATAILLE, Georges : *La souveraineté*, Paris, Lignes, 2012.
- BENJAMIN, Walter : « Critique de la violence », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- . « *Les Affinités électives* de Goethe », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- . « Sur le concept d'histoire », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- BIRNBAUM, Antonia : « Jacques Rancière : un pas de côté », *Pylône*, printemps 2005, n° 4, pp. 43-56.
- . *Bonheur Justice. Walter Benjamin*, Paris, Payot, 2009.
- . « *Mitwissenschaft* », texte non publié, communication privée de l'auteure, 2011.
- BLANCHOT, Maurice : « L'indestructible. 2. L'espèce humaine », in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- . « L'Apocalypse déçoit », in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.
- . *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- BORGES, Jorge Luis : *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza, 1997.
- BOURDIEU, Pierre : *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- BRECHT, Bertolt : *Poèmes, tome 4 (1934-1941)*, trad. Maurice Regnault, Paris, l'Arche, 2000.
- . *Sainte Jeanne des abattoirs*, trad. Pierre Deshusses, Paris, L'Arche, 2008.
- CANETTI, Elias : *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966.
- CERVANTES, Miguel de : *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Valladolid-Valencia, Edival-Alfredo Ortells, 1977.
- DASTUR, Françoise : *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1999.
- DAVIDSON, Arnold I. : *La vacanza morale del fascismo. Intorno a Primo Levi*, Pisa, ETS, 2009.
- DÉBORD, Guy : *Œuvres*, Paris, Gallimard-Quarto, 2006.
- DELEUZE, Gilles : *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962 et 2010.
- . *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1964 et 2010.
- . *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.

- . *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix : *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- . *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie, 2*, Paris, Minuit, 1980.
- DERRIDA, Jacques : « De l'économie restreinte à l'économie générale », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979.
- FANON, Frantz : *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Siros, 1968 et 2002.
- FEUERBACH, Ludwig : *Manifestes philosophiques. Textes choisis 1839-1845*, traduit et présenté par Louis Althusser, Paris, P.U.F., 1973.
- . *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard-Tel, 1976.
- . « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I : 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- . *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971* suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011.
- . « Je perçois l'intolérable », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, texte 94.
- . *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- . « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.
- . *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- GANDHI, Mohandas Karamchand : *Résistance non-violente*, trad. Daniel Lemoine, Paris, Buchet/Chastel, 1997.
- HAVEL, Václav : « Le pouvoir des sans-pouvoir », trad. D. Kahn, in *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.
- HEGEL, G. W. F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre selon l'édition de 1807, Paris, Aubier, 1991.
- . *Esthétique. Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, présenté par Alain Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005.
- HEIDEGGER, Martin : *Platon : Le Sophiste. Cours de Marbourg, semestre d'hiver 1924-1925*, trad. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001.

—. *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, P.U.F.-Quadrige, 1957 et 2003.

HÉRACLITE : *Héraclite*, édition bilingue de Jean Brun, avec les fragments, des documents biographiques et des documents doxographiques, Paris, Seghers, 1965.

HOBBS, Thomas : *Léviathan. Traité de la matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 1966.

HÖLDERLIN, Friedrich : *Œuvres*, sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1967.

KAFKA, Franz : *La métamorphose et autres récits*, trad. Claude David, Paris, Gallimard, 1990.

—. *Le verdict et autres récits*, trad. Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, Le livre de poche-Les langues modernes, 1990.

—. *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin*, Paris, trad. Bernard Pautrat, Paris, Payot & Rivages, 2001.

LACAN, Jacques : *Encore. Le Séminaire - Livre XX*, Paris, Seuil, 1975.

—. *R.S.I. Le Séminaire - Livre XXII*, version AFI, 1974-1975. (Disponible sur : <http://es.scribd.com/doc/29365355/Le-seminaire-Livre-XXII-R-S-I-1974-1975>)

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe : « La césure du spéculatif », in *L'imitation des modernes. Typographies II*, Paris, Galilée, 1985.

—. *La Poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

—. *La Fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Christian Bourgois, 1988.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe ; NANCY, Jean-Luc : *Le mythe nazi*, La Tour d'Aigues, l'Aube, 1991.

LÉBRUN, Gérard : *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Collin—Le Livre de Poche, 1970 et 2003.

—. *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

LÉVY, Primo : *Les Naufragés et les Rescapés*, trad. A. Maugé, Paris, Gallimard, 1989.

—. *L'asymétrie et la vie*, trad. Nathalie Bauer, Paris, Robert Lafont, 2004.

LORAU, Patrice : « Consentir », *Le Genre Humain*, automne 1990, n° 22. (Disponible sur : <http://www.anti-rev.org/textes/Loraus90a/>)

—. *Le tempo de la pensée*, Paris, Seuil, 1993.

LYOTARD, Jean-François : *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.

MACHADO, Antonio : *Campos de castilla*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

- MACHEREY, Pierre : *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, traduction et commentaire, Paris, Amsterdam, 2008.
- MAETERLINCK, Maurice : *La vie des abeilles*, Angoulême, Abeille et Castor, 2009.
- MASCOLO, Dionys : « Nietzsche, l'esprit moderne et l'Antéchrist », in Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist. Anathème contre le christianisme*, trad. Robert Rovini, Paris, Benoît Jacob, 2002.
- MAO TSÉ-TOUNG : *Citations du président Mao Tsé-toung*, Paris, Seuil, 1967.
- . *De la pratique et de la contradiction*, présenté par Slavoj Žižek, Paris, La Fabrique, 2008.
- MILNER, Jean-Claude : *Les Noms indistincts*, Paris/Lagrasse, Maspero/Verdier, 1983 et 2003.
- . *Le salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1997.
- . *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.
- . *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, Lagrasse, Verdier, 2011.
- NANCY, Jean-Luc : *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- . « L'éthique originaire de Heidegger », in *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.
- PÉGUY, Charles : *Clio*, Paris, Gallimard, 1932 et 2002.
- PROUDHON, Pierre-Joseph : *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques : *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard-Hachette, 1981 et 1997.
- . *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard/Flammarion, 1983 et 2007.
- . *Louis-Gabriel Gauny : le philosophe plébéien*, édition de Jacques Rancière, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1985.
- . *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard/10-18, 1987.
- . *Courts voyages au Pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.
- . *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.
- . « Dix thèses sur la politique », in *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique/Gallimard, 1990, 1998 et 2004.
- . *La Mécontente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- . *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998.
- . *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998.
- . *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
- . « L'usage des distinctions », *Faibles*, n° 2, printemps 2006.

- . « La méthode de l'égalité », in *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cérisy-Horlieu éditions (Bourg en Bresse), 2006.
- . *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009.
- RILKE, Rainer Maria : *Œuvres en prose*, sous la direction de Claude David, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1993.
- . *Les élégies de Duino. Les sonnets à Orphée*, trad. Armel Guerne, Paris, Seuil-Points, 1972.
- SAINT-JUST, Louis de : *L'esprit de la révolution. Suivi de Fragments sur les institutions républicaines*, Paris, 10/18, 2003.
- SCHELLING, F. W. J. Von : *Les âges du monde. Fragments de 1811 et 1813*, éd. Manfred Schröter, trad. Pascal David, étude en postface du traducteur, Paris, P.U.F., 1992.
- SCHILLER, Friedrich Von : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, texte original et version française par Robert Leroux, Paris, Aubier, 1942 et 1992.
- SCHMITT, Carl : *La notion du politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion-Champs, 1999.
- TRONTI, Mario : *La politique au crépuscule*, trad. Michel Valensi, Paris, L'Éclat, 2000. (Disponible sur : www.lyber-eclat.net/lyber/tronti/politique_au_crepuscule.html)
- VIRGILE : *Les bucoliques. Les georgiques*, trad. M. Rat, Paris, Garnier Flammarion, 1967.
- WALSER, Robert : *Les enfants Tanner*, trad. Jean Launay, Paris, Gallimard, 1998.
- WOOLF, Virginia : *The common reader, vol.II*, London, Vintage Random House, 2003.

ANNEXE I : Résumé et conclusions en espagnol

1/ Resumen de la tesis

En esta tesis estudiamos el pensamiento de la acción de Hannah Arendt, que nos parece constituir el lugar decisivo de su intervención filosófica, en la encrucijada del pensamiento puro y de la reflexión política. Este pensamiento de la acción no sólo suscita interrogaciones en cuanto a la determinación singular de su objeto, sino también una cuestión de un carácter más general, un problema de conjunto que afecta al enfoque filosófico o epistemológico: el pensamiento arendtiano de la acción ha pretendido ser no teórico. De igual modo, la acción, en la trayectoria intelectual de Arendt, figura no sólo como aquello que habría pensar sino también como la instancia que provoca un desplazamiento del sentido general de la práctica del pensamiento. Pensar la acción ha dado lugar tanto a un pensamiento experimental como a una polémica crítica con respecto a la tradición filosófica. De este modo, la búsqueda de un pensamiento de la acción se ha acompañado en Arendt tanto de una crítica de la filosofía política como de un desmantelamiento de la metafísica. La expresión “pensamiento de la acción” padece por tanto una tensión singular. Ni investigación científica ni búsqueda tradicionalmente filosófica, pensar la acción habrá sido para Arendt la oportunidad de experimentar otro modo del pensamiento, un pensamiento que sería político no sólo por sus objetos o sus contenidos sino más fundamentalmente por su método, por la manera de moverse, por la forma de sus circulaciones: “hemos llegado a una situación en la que políticamente no nos comprendemos, en la que no sabemos —o todavía no sabemos— cómo movernos políticamente.”¹⁹¹ A partir de esta hipótesis, tratamos de mostrar que el motivo de la acción se encuentra en el corazón mismo de la trayectoria de pensamiento arendtiana, para tratar de elucidar de igual modo en qué consiste la búsqueda de este otro modo de moverse que la acción reclama, qué es este modo de moverse en el pensamiento que ella llama ‘político’.

El camino que hemos tratado de trazar en este trabajo se mueve entre el lado de “pensar la acción” y el lado de “*pensar* la acción”. Este camino no es circular, y no hay en efecto ninguna copertenencia entre el pensamiento y la acción. Al contrario, lo que hay es una

¹⁹¹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997, p. 41. Traducción revisada.

* « *daß wir in eine Situation geraten sind, in der wir uns gerade politisch nicht oder noch nicht zu bewegen verstehen.* » (WP, 13)

tensión específica entre dos instancias distintas, y muy singular desde un punto de vista filosófico, puesto que no es reductible. En el seno de esta tensión, en el espacio físico y metafísico que abre, hemos tratado de circular, según un movimiento de agravación. Si este trabajo trata sobre Arendt y si el camino que hemos tratado de recorrer encuentra sus polos de orientación principales en la obra de Arendt es porque nos ha parecido que esta obra reclama precisamente este tipo de interrogación, de un modo eminente.

Esta apuesta de lectura o de análisis, que hace de Arendt el nombre de un problema, el nombre de una obra problemática o de una obra que se reconoce en que plantea un problema preciso, limita y diferencia el alcance de este trabajo. En efecto, este estudio no es una monografía en la que la obra de Arendt aparecería como una solución a ciertas cuestiones políticas o filosóficas previas, sobre la historia, el gobierno, el ser, la verdad, el sujeto, etc.; esto es, una realidad intelectual disponible entre otras. A aquélla o aquél que ande a la búsqueda de la explicación de una realidad intelectual o de una introducción pedagógica a algo semejante le aconsejaríamos que mire en otra parte.¹⁹² De un modo más general, este trabajo no introduce a nada ni explica nada, pues tenemos la convicción de que entre los lectores y los textos no hay ninguna necesidad de intermediarios. Este trabajo tampoco es un comentario, en el que la obra de Arendt figuraría como un monumento consagrado de la cultura o de la historia de la filosofía. Pues es al contrario el carácter “documental” de esta obra lo que nos ha parecido evidente en el curso de la lectura: como una multiplicidad de enunciados que son la huella de una investigación y de una intervención no en el cielo de lo inteligible sino en lo real del mundo. La obra de Arendt nos ha aparecido como la huella de una trayectoria a menudo vacilante, cambiante en sus cóleras, en sus admiraciones y en los diversos partidos que toma, así como totalmente inacabada. Sin embargo este trayecto nos ha parecido igualmente que estaba dotado de una notable constancia en su orientación, de una coherencia especialmente notable tratándose de una pensadora que no apreciaba demasiado la “lógica”. El *Denktagebuch*, recientemente publicado y traducido, constituye tal vez el mejor testimonio de esta constancia y de estas vacilaciones. Se trata de un verdadero *hypomnèmata*, que ha sido muy importante para nuestro trabajo.

Más que situarnos ante la obra, para presentarla a aquéllos que no la conocen, o al lado de la obra, para comentarla con aquéllos que la conocen, hemos querido por tanto situarnos desde el principio de este trabajo en medio de la obra. Hemos querido situarnos en medio de

¹⁹² Para encontrar buenas y completas monografías de Arendt, uno puede remitirse en castellano al libro de Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, con una fuerte impronta de los trabajos de Seyla Benhabib; en francés al libro de Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

la obra, esto es en su medio, que es también precisamente la fuente de su constancia. Este medio de una obra, esta constancia de una trayectoria es “la acción”: el motivo o el tema de la acción, la voluntad de pensar la acción. Ahora bien, toda la extrañeza y la dificultad filosófica de Arendt radica en que no hay acceso teórico al medio de la acción. Pensar la acción no es hacer una teoría. He aquí el enunciado principal de Arendt, que implica que no sólo rechace el término de “filosofía política”, sino que lleve a cabo una crítica sistemática de esta tradición, de Platón a Marx¹⁹³: “mientras no hagáis otra cosa que teorizar, jamás entenderéis la acción”. Lo que también quiere decir, por otra parte, que la relación entre teoría y práctica, y el conjunto de sus combinaciones, determina precisamente una relación teórica.

Pero esto no significa que para entender qué es la acción habría que dejar de interpretar el mundo para ir en pos de su transformación. Que sólo la praxis nos enseña qué es la praxis no es más que otra tautología teórica. Lo que uno puede aprender de Arendt es que pensar la acción exige un descentramiento general del dispositivo filosófico. El movimiento esencial de este pensamiento consiste en que la filosofía se descentra de la teoría, para recentrarse en lo que Arendt llama *die Öffentlichkeit*. Ahora bien, a menudo esta expresión se traduce simplemente por “espacio público”, olvidando así, como lo dice Arendt con una perfecta exactitud con respecto a nuestra experiencia común, que ya no entendemos nada preciso en la palabra “público”. Por eso hemos preferido traducir aquí por “intemperie”, guiándonos por otra expresión que usa Arendt en el mismo contexto, pensando que tal vez así oiríamos mejor su sentido, y que así las ventajas filosóficas de la traducción paliarían sus inconvenientes filológicos. El *Denken ohne Geländer* de Arendt es un pensar en la intemperie y nombra el proyecto de un pensamiento que sería capaz de descentrarse del lugar de la teoría, para recentrarse en torno a la *Öffentlichkeit*. Este tema de la traducción tiene su importancia, pues a menudo se traduce por “espacio público”, para hacer luego coincidir este espacio público con el espacio parlamentario, para finalmente proyectar un espacio parlamentario en el ágora griego, falseando así la historia y dando un suplemento de razón a la factualidad de la dominación. Pero como veremos, con Arendt podemos entender muy precisamente que no es el ágora lo que importa, sino la *ekklesia* en el ágora: la intemperie de los hombres, o también, *lo abierto político*. Esto es, el-mundo.

La tentativa de explorar filosóficamente qué es la *ekklesia*, qué es la asamblea pública o qué es el Consejo nos ha aparecido por tanto como la novedad más profunda de la

¹⁹³ El libro de Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, analiza este rechazo y esta crítica a partir de sus razones primeras, y especialmente a partir de la disyunción entre el Bien y la Belleza que Arendt practica en Platón, pero lo hace con la perspectiva de una reconstrucción crítica de la filosofía política que no es la nuestra.

trayectoria arendtiana. Pues el movimiento de pensamiento que desaloja la teoría para situar la intemperie, pasa, por así decirlo, a la otra orilla de la filosofía. La acción es esta otra orilla; pero sólo la pluralidad es actuante. Ora pienso, y pienso en singular, ora soy, y soy en plural. Ser es actuar, y actuar es plural: por eso pensar no es actuar. Ahora bien, Arendt ha querido construir un modo del pensamiento a partir del *Faktum* primero de la pluralidad. Seguramente la experiencia totalitaria haya jugado un papel importante en esta tentativa de partir filosóficamente de la pluralidad. Pero basta, como suele ser el caso, con totalizar el sentido de la trayectoria de Arendt en la voluntad de pensar la dominación totalitaria para no encontrar en su obra nada más que múltiples imprecaciones contra la práctica de la filosofía entendida en sentido fuerte, y como positividad nada más que una sofística vaga de la convención. Este tipo de lectura nos parece constituir la manera más astuta de eludir la apuesta por la intemperie de Arendt, y anular así su singularidad filosófica, para reconstruir a partir de sus ruinas, y dándose los aire de modestia del *pensiero debole*, un discurso universitario cada vez más debilitado, pero que habrá encontrado de este modo un nuevo recurso moral, muy efectivo por otra parte, para decretar tanto su dominio sin fallas sobre los devenires de la filosofía como la clausura de las aventuras del pensamiento. Tal vez, tratar de perturbar este “antitotalitarismo” fácil tan extendido y que no deja de comprometerse con buena conciencia con las potencias de la dominación no sea una de las razones menores para leer a Arendt. Pues, como tratamos de mostrar en nuestro trabajo, y como cualquiera puede sospechar a poco que habite este mundo y este tiempo, si nos ceñimos a la lógica arendtiana de la distinción, el antitotalitarismo no es lo contrario del totalitarismo. Porque la elección entre totalitarismo y antitotalitarismo es una falsa elección, y más aún, porque actuar nunca es elegir y no hay, políticamente, ninguna verdadera elección, nos ha parecido que afrontar las polémicas principales a las que ha dado lugar la obra de Arendt, especialmente con el “marxismo”, y con las cuales a veces esta obra se ha confundido completamente, supone abandonar estas pobres representaciones e ir más allá de esta falsa disyuntiva.

Filosofar a partir del *Faktum* primero de la pluralidad, explorar filosóficamente la pluralidad, recentrar lo filosófico en torno a la *ekklesia* en tanto que lugar de la pluralidad *actuante*: he aquí por tanto lo que nos ha aparecido como el movimiento esencial del pensamiento de Arendt. A partir de esta hipótesis, este trabajo sigue dos vertientes. Por un lado, se trata efectivamente de una lectura de Arendt, en el sentido de que tratamos de reconstruir una trayectoria intelectual, apoyándonos en los textos de la obra, y orientándonos por el modo en que esta materialidad textual limita la interpretación. Pero nos ha parecido evidente que los textos operan más allá de los libros. En consecuencia, hemos querido situar

nuestra lectura “a ras de mundo”. Y entender qué es la política en Arendt, por ejemplo, es irrealizable mientras no se analice no sólo su esfuerzo por comprender el acontecimiento totalitario, sino más fundamentalmente su tentativa de contribuir a la organización de una política judía, a menudo en conflicto con el sionismo oficial. Pues, como mostramos a lo largo del trabajo, en Arendt, el movimiento de la comprensión es inseparable del paso a la acción: cuando uno comprende se desplaza (en cuerpo, en pensamiento) allí donde la acción está en juego, se pasa del singular al plural. Por eso tampoco hay comprensión teórica. Y es aquí donde los principales temas y cuestiones aparecen, y el conjunto de “conceptos” por los que reconocemos a Arendt: aproximadamente, entre los manifiestos y el resto de textos de intervención reunidos en el volumen *La tradición perdida* y los análisis de *Los orígenes del totalitarismo*. Ésta es la vertiente genética, o histórica, de nuestro trabajo. Mediante este tipo de análisis hemos querido apuntar al simple hecho que una trayectoria intelectual es inseparable de una vida: de ciertos encuentros, de ciertos lugares, de ciertas fidelidades y rupturas, de ciertos acontecimientos. Pero esto no conforma una biografía intelectual o algo semejante a la “novela de formación”. Se trata más bien de lo que podemos llamar con Arendt misma una vida política; pero una vida política del pensamiento. Es decir, la historia de cierta *aparición* del pensamiento, en la que el pensamiento ilumina u oscurece el mundo y en la que el mundo ilumina u oscurece el pensamiento.

La otra vertiente de nuestro trabajo es, podría decirse, más directamente filosófica o más directamente universal. Pero sentimos inmediatamente que estas determinaciones no son precisas. Pues la filosofía también es un mundo, forma parte del mundo que habitamos a veces, y no de no se sabe muy bien qué universo. Y esto en sentido estricto. Hay una realidad o más bien una efectividad mundial de lo metafísico: he aquí lo que también aprendemos leyendo a Arendt. Pensar es una actividad, y por tanto una manera de hacer mundo, incluso si no deja ninguna huella: tanto como actuar, como trabajar, como obrar, como juzgar, como querer... El pensar enlaza con el tiempo, y extrae toda su energía de su capacidad para inmovilizar el mundo. El actuar enlaza con el mundo, y extrae toda su energía de su capacidad para hacer que ya no haya tiempo. Cuando se piensa, uno tiene todo el tiempo del mundo, no se es más que Tiempo, y se es capaz de hacer envejecer cualquier mundo; cuando se actúa, uno no hace más que concentrar toda la energía del mundo, allí donde ya no hay tiempo: no se es más que Mundo, y uno es capaz de dar un nuevo nacimiento al mundo, de introducir un nuevo comienzo en el mundo. Esto resume la alternancia fundamental de lo energético, en Arendt, pues ser es actuar, pero hay varios modos del actuar, aunque hay un privilegio del actuar político sobre los otros modos, de igual modo que hay un privilegio de otro tipo en

cuanto al pensamiento. Y es que el ser, en Arendt, es originariamente dividido, y por tanto la alternativa es insuperable. Pues lo que hay es el tiempo y el mundo. O para expresarlo de otro modo, lo que hay, cuando las energías operan en su pureza, es la eternidad, y por tanto el todo del tiempo y la nada del mundo, y el instante, y por tanto el todo del mundo y la nada del tiempo. O bien el singular, en lo que afecta a los hombres, o bien el plural.

Todo esto no evita que haya en efecto un segundo nivel de análisis en nuestro trabajo, y otra ambición que no es la de reconstruir a partir de sus momentos genéticos una trayectoria intelectual. Se trata de lo que podemos llamar la constitución de las posibilidades de inteligibilidad de un discurso. “Un discurso”, por tanto, y no exactamente el de Arendt: un modo o una posibilidad del pensamiento. Según esta vertiente, nuestro trabajo no es exactamente una lectura de Arendt, sino que dejamos un poco de lado los textos de la autora y tratamos de explorar una región más anónima del pensamiento. Es aquí donde nos hemos tomado más libertades, o donde los límites del trabajo han sido diferentes que los de una lectura: son los límites que impone una posibilidad filosófica, simplemente. Esta posibilidad filosófica consiste en una modalidad del pensamiento que sería capaz de operar en condiciones de pluralidad, que sería capaz de soportar lo abierto político.

Esta posibilidad la encontramos en Arendt, está indicada aquí y allá entre la obra de Arendt, pero no se reduce a Arendt. Aunque nos ha parecido que su condición es precisamente ese medio arendtiano del que hablamos más arriba: la *Öffentlichkeit*. Y es aquí precisamente donde podemos comprobar que este medio, esta sustancia, se difracta, es tanto real como posible. Nuestro estudio atraviesa por tanto esta difracción. Se difracta de cierto modo, en Arendt, se difracta de otro modo, en nosotros. Porque siempre hay alguien en el absoluto, siempre hay una vida política del pensamiento. Es imposible esconderse, si se toma en serio la apuesta de la pluralidad, ahí donde el-mundo está en juego, aunque esto provoque a veces diversos grados de malestar en la escritura.

Nos ha parecido que explorar esta pura posibilidad del pensamiento exigía dirigirse a cierto número de autores, que no coinciden necesariamente con aquellos a los que Arendt tiene la costumbre de dirigirse. Pues no se trata de influencias, sino de una vida más secreta del pensamiento, un teatro inaparente. Así, podemos entender el desplazamiento esencial del pensamiento político arendtiano en toda su radicalidad a partir de una confrontación con la comprensión hegeliana del Concepto. De igual modo, podemos entender algo de lo que significa “política” en Arendt, a partir de lo que Heidegger entiende por “ética”. Este modo del pensamiento nos ha parecido constituirse con Heráclito, Schelling, Nietzsche o incluso Foucault, más todavía que con Aristóteles o Kant. Pero también con poetas, Hölderlin, Rilke;

o escritores, especialmente Kafka. Y también, y de un modo indiscernible, con algunos pensadores políticos: no sólo teóricos como Maquiavelo, Hobbes, Montesquieu, Rousseau o Schmitt, sino también revolucionarios como Jefferson, Robespierre, Lenin o Mao. Finalmente, nos ha parecido necesario recurrir en algunos aspectos a ciertas aportaciones del psicoanálisis.

Podemos llamar a este modo de pensamiento un “pensamiento político”. Si existe un pensamiento político, aparecería por tanto como un extraño compuesto de filosofía, de literatura, de teoría política y de psicoanálisis. Pero si existe un pensamiento político, éste no sería el resultado de alguna práctica de eclecticismo que se adueñaría de los métodos y resultados de diversas disciplinas, en una perspectiva de totalización teórica. Tampoco sería algo así como la ciencia del hombre por fin encontrada, que coronaría y unificaría el conjunto disperso de ciencias humanas o sociales. Lo que es difícil de entender es que, precisamente, si existe un pensamiento político, no sería una ciencia en absoluto, sino una práctica. No una práctica científica, una filosofía o una ciencia de la praxis, sino una práctica que no opera en el mismo lugar donde operan la ciencia y la filosofía, sino en el-mundo mismo. No una filosofía de la praxis, sino simplemente una praxis. Si el pensamiento político es algo, no es más que una práctica política del pensamiento, el modo en el que opera el pensamiento del-mundo mismo. No es la ciencia del hombre, sino la acción de los hombres.

A menudo se rodea a la palabra “praxis” de una neblina de misterio, lo que vuelve todas las exhortaciones a “pasar a la acción” especialmente irritantes, pues lo único que se entiende claramente es la palabra del jefe. Pero incluso a este nivel pueril se indica al menos que hay otra cosa que no es el pensamiento, aunque no se sepa muy bien qué es. De igual modo, es muy difícil no sospechar que allí donde está esta otra cosa que es la acción también está el mundo. Y que es allí donde suceden exactamente las cosas. Pensar, desde este punto de vista, aparecería como un simulacro de la efectividad, de la presencia efectiva. Pero el pensamiento es también efectivo, como lo hemos visto y lo vemos más detenidamente a lo largo de este trabajo: el pensamiento traza lo metafísico o lo que Arendt llama en ocasiones lo “traspolítico”¹⁹⁴. Ahora bien: aunque el pensamiento sea efectivo, no lo es siempre: el tiempo pasa. Y sin esta tensión de su otro, sin la sospecha y la inquietud de que “él no es lo que es”, acaba simplemente por extinguirse. El pensamiento puede extinguirse, como ocurre más

¹⁹⁴ En declaraciones a Hans Jonas, del momento en que empieza el trabajo que dará lugar a *La vida del espíritu*, y que Jonas recuerda en un artículo incluido en el número especial de la revista *Social Research* consagrado a Arendt: « *I have done my bit in politics, no more of that ; from now on, and from what is left, I will deal with transpolitical things.* » *Social Research*, Spring 1977, vol. 44, n° 1, p. 27.

habitualmente, en la trivialidad del discurso universitario. Pero también puede extinguirse a lo grande, haciendo obra y sistema. No hay ninguna gran filosofía que no sea un ajuste de cuentas con el escepticismo, y más profundamente con la acción. Pues allí donde se actúa, o allí donde se ha actuado y uno lo recuerda, allí donde se está de algún modo en contacto con el-mundo, la cuestión del escepticismo no podría siquiera plantearse. Pero como vemos en este trabajo, este contacto siempre es precario: los hilos de la acción, esto es, del pensamiento del-mundo, del pensamiento plural, están siempre a punto de desaparecer; y los del pensamiento, esto es, los del pensamiento del sujeto, del pensamiento del singular-universal, pueden parecer en efecto mucho más sólidos, pues no se enfrentan a la apariencia. Ahora bien, con este último tejido no se liga el mundo, sino sólo el tiempo. Y el tiempo sin mundo, la presencia pura del tiempo, es el lugar de muchas mistificaciones; que tienen también, y en primer lugar, consecuencias políticas. Pero en primer lugar, la presencia pura del tiempo es el lugar de la primera y más constante de las mistificaciones filosóficas: la de la homología, y por tanto aquella que llama al mundo “ser”, simplemente, evacuando precisamente la acción. Ésta es la marca del idealismo, si esta palabra conserva todavía alguna utilidad: pues a menudo se llama a esto igualmente “materialismo”, conservando la misma estructura homológica. Pues, en efecto, abordar una heterología que no sea simplemente invocada es extremadamente difícil en filosofía.

Sobre la mistificación idealista, y pensando en Heidegger, esto es, en aquél que trató de salir de ella sin conseguirlo de ningún modo, Adorno escribió: “La necesidad ontológica garantiza tan poco lo que quiere como el sufrimiento de los hambrientos la comida.”¹⁹⁵ Lo que podríamos enunciar también de la siguiente manera: que tengamos hambre y que sintamos el deseo de comer no significa que la comida se dirigirá a nuestra boca, o que habrá comida en alguna parte, o que si la hubiese, dispongamos de los medios de alcanzarla. Pero la frase de Adorno hace algo diferente que repetir a Gorgias. Esta frase une en filigrana una apuesta filosófica, por la presencia efectiva de un mundo fuera de la especulación, y un compromiso político “proletario”, por la causa de precisamente de aquéllos a quienes el alimento no llega a la boca con sólo desearlo; y a los que no se podría, por esta razón, expulsar de los dominios del pensamiento, sino más bien al contrario. Nuestros tiempos cansados dirán seguramente que todo esto no es más que una ingenuidad, pretendiendo que las vías para llevar la comida a las bocas de los hambrientos pueden, sin ningún problema, dejar de lado todo pensamiento y toda acción. Pero aunque sólo fuese por el “principio de realidad”, todo indica que estos

¹⁹⁵ Theodor W. Adorno, “Dialéctica negativa”, en *Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad*, traducción de Alfonso Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, p. 70.

sacerdotes, por utilizar la expresión de Nietzsche, tendrán cada vez más problemas para convencer a los ingenuos en los tiempos por venir.

Ahora bien, si la frase de Adorno se encuentra, aunque sea superficialmente, con el argumento de Gorgias, no es por un puro azar. Frente a la tentativa adorniana de construir una dialéctica heterológica, y con más razón aún en la investigación arendtiana de un pensamiento político, uno recuerda perfectamente la lección de Platón en el *Sofista*: el lugar del filósofo y el del sofista son difícilmente separables. Son lugares que deslumbran y dejan ciego, el primero por exceso de luz, el segundo por defecto: pero ambos lo hacen igualmente (254a-254b). Y tal vez el riesgo del pensamiento consiste precisamente en que necesita producir esta indiferenciación hasta cierto punto, que necesita producir este *polémos*; incluso, y sobre todo, *en interioridad*. En caso contrario, como lo vemos a menudo, lo que tenemos es el filósofo-filósofo, es decir el sacerdote universitario, y el sofista-sofista, es decir el “nuevo filósofo”¹⁹⁶ mediático. Y por tanto, la claridad simbólica del consenso, y al lado la multitud de ingenuos golpeados por la policía, condenados a la precariedad y a soportar cada vez con más dificultad la pasión de la vida en el estupidario capitalista en que se ha convertido Occidente. Pero, una vez más, lugares más deslumbrantes y cegadores comienzan tal vez a cuestionar esa claridad, y reclaman una claridad más viva: un “Oriente”.

Sea como fuere, hay en efecto, en el corazón del pensamiento de Arendt, una de esas exhortaciones a pasar a la acción, al lugar de cierta presencia efectiva, fuera del sujeto. Se trata de la voluntad de replantear las preguntas filosóficas principales en el dominio de la pluralidad, que es el de la política¹⁹⁷. Así, este pensamiento no es político por sus objetos, sino por su medio. Si volvemos a la obra de Arendt, el pensamiento político es el método de la distinción, un método que no es precisamente “lógico”, en el sentido en el que entendemos esta palabra desde Aristóteles. La distinción opera en lo real, y no en el lenguaje. Desde los presupuestos del *linguistic turn*, por ejemplo, es imposible entender nada de Arendt. Y es muy raro, en el fondo, encontrar una filosofía que no participe en absoluto de este tipo de lógica: se trata una vez más del problema de la heterología, que se vuelve todavía más agudo en Arendt,

¹⁹⁶ Para una comprensión de esta figura, muy característica de la vida “intelectual” francesa a partir de la mitad de la década de los 70, el lector puede remitirse al artículo de Gilles Deleuze “À propos des nouveaux philosophes et d’un problème plus général” (en *Deux régimes de fous et autres textes 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003) y al de Jacques Rancière, “Portrait du vieil intellectuel en jeune dissident” (en *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009). A pesar de la idiosincrasia, tal vez se pueda traducir, aproximándonos bastante, “nouveau philosophe” por “tertuliano”, si pensamos en esos antiguos intelectuales y militantes antifranquistas y/o de extrema izquierda españoles que todos conocemos, y que en cierto momento, nadando con la corriente, decidieron que afiliarse a la reacción contraria les aseguraría mejores ingresos, omnipresencia mediática y simpatías diversas por parte de los poderes dominantes.

¹⁹⁷ Ver Hannah Arendt, *Diario filosófico*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2006, volumen 1, cuaderno XIII, fragmento 2, p. 285.

ya que ella no intenta ninguna dialéctica negativa, sino que trata de situarse directamente en su cosa. Y es allí donde opera distinciones. Este método a-lógico no es sin embargo “irracional” o arbitrario. Hay un rigor en la distinción, de un modo semejante a como Deleuze ha podido mostrar, de una manera sin duda más profunda que nosotros, que hay un rigor en la intuición bergsoniana. Para esclarecer este método de la distinción lo hemos confrontado en este trabajo con el de un pensador contemporáneo que opera de modo semejante, Jacques Rancière.

Este método a-lógico sólo es un anti-método, como Enegrén lo ha llamado¹⁹⁸, desde el punto de vista de la homología. Pero desde la perspectiva del pensamiento político es simplemente un método. Y de un modo general, en este trabajo nos hemos esforzado por entender las posiciones de principio de Arendt según una positividad. Pues a menudo, allí donde los análisis han sido serios, no se ha visto en su trayectoria de pensamiento más que diversas denuncias a la tendencia totalizante, si no totalitaria, de la filosofía: una práctica de denuncia que ha acabado constituyendo una verdadera escuela tragicómica, tanto del lado de los sacerdotes como de los “payasos”, como diría Arendt. Y esto se acepta frecuentemente, y con gusto, por parte de los filósofos, pues forma parte del orden de las cosas y no exige grandes esfuerzos, pero a condición de mostrar que el discurrir de Arendt no tiene nada que ver en el fondo con la filosofía, que este discurrir desconoce completamente la disciplina del concepto. Pues en nuestros días, la filosofía es en general como una anciana que ha acabado por acostumbrarse a casi cualquier humillación, pero que conserva aún así su pequeño orgullo.

Y en efecto, cuando se lee un libro como *La vida del espíritu*, uno no puede dejar de pensar que se trata de un manual de filosofía bastante malo, cuyo interés se reduce a una cierta extrañeza en el tono, escrito por un aficionado. Como un viejo Jaspers preocupado por transmitir la sabiduría grecolatina al vulgo de una Europa en declive, reteniendo además algo de la reconstrucción heideggeriana, aunque debilitada en el desmantelamiento. Y esto es verdad en cierto modo, y esto es Arendt también. Pero si insistimos, y si miramos con las lentes de ese desplazamiento a la *Öffentlichkeit*, se dibuja otra figura. A lo largo de nuestra investigación esta figura ha emergido muy poco a poco, y luego de un golpe. En esto, según nos parece, la experiencia de la política es esencial, para leer de otra manera. Pues precisamente Arendt ha intentado una lectura política de la filosofía. Un acercamiento “salvaje”, por decirlo así, que lee las obras del pasado “como si nadie [las] hubiera leído antes

¹⁹⁸ Ver el estudio importante de André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., 1984, que dedica un capítulo a la descripción de este anti-método (pp. 137-159).

de nosotros”¹⁹⁹: una mirada de recién nacido, una mirada, por tanto, actuante. Pero para que este enfoque no derive en impostura, o no dé lugar a ese tipo de impertinencias que funcionan siempre muy bien en una sociedad como la nuestra que paga gustosamente todo embrutecimiento, es necesario que cumpla otra condición: que esta lectura “salvaje” sea también una lectura práctica. “Práctica”, no en el sentido de los negocios de cada uno ni en el de la caja de herramientas de Foucault, sino en el sentido de esos revolucionarios de los que habla Arendt que se acercaron a la literatura antigua sin apoyarse en ninguna tradición, a partir de sus propias experiencias y de lo que estas experiencias exigían²⁰⁰. Los comentaristas hablarán aquí de ingenuidad hermenéutica, y tienen razón en cierto modo. Pero ocurre que el “contenido de verdad”²⁰¹ —ése que ha llamado, como si toda su filosofía se resumiese en un cuento infantil, “el tesoro perdido”, “el tesoro sin edad”— de la obra de Arendt es imposible de encontrar si uno no se acerca a ella con cierta ingenuidad, esa cierta ingenuidad o inocencia que es igualmente la condición de la acción. Hay que partir del-mundo mismo, de una cosa y no de una estructura lingüística o formal, si no se pierde todo.

El-mundo es el nombre del ser en Arendt, es el ser político o plural. Ahora bien, no hay ser, lo que hay es el inter-ser, es decir el ser intervalar, el ser entre cada uno y cada uno, y sólo la acción lo hace existir. El-mundo tiene por tanto de singular que reclama la presencia de los hombres, la presencia activa de la pluralidad: sin esta presencia no es. Por eso el problema del escepticismo, o del nihilismo si se quiere, es en primer lugar un problema político. Pues en nuestro mundo no se deja de construir Estados en los que la acción es contemplada como criminal, o incluso como terrorista.

Partir del-mundo, del dominio de la política, o de esa presencia fuera del sujeto que la pluralidad actuante exige, supone aceptar un terreno del pensamiento que no es el que habita el singular teórico. Esto supone, en efecto, una práctica política, lo que es muy raro en nuestras sociedades, aunque a veces sucede. El-mundo, lo abierto político, es un terreno que puede sin embargo ser trazado hasta cierto punto: y éste es el propósito esencial de nuestro trabajo. Puede ser trazado a condición de guardar el contacto con la cosa, aunque sea en el recuerdo. Si uno cede a la fuerza de la lógica, todo se pierde. Arendt dice que la acción crea la

¹⁹⁹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, traducción de Ana Luisa Poljak Zorruk, Madrid, Península, 1996, p. 217.

²⁰⁰ La obra en construcción de Bernard Aspe que citamos en el cuerpo de la tesis constituye, por lo que conocemos, el único ejemplo actual de una lectura de la filosofía de este tipo, por eso ha sido muy importante para nuestro trabajo.

²⁰¹ Según la expresión de Benjamin, que él distingue del “contenido concreto”. Ver su ensayo “*Las afinidades electivas* de Goethe”, en Walter Benjamin, *Dos ensayos sobre Goethe*, traducción de Graciela Calderón y Griselda Mársico, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 13 y ss.

memoria²⁰²: si no hubiera de vez en cuando acciones, uno no recordaría verdaderamente nada; y esto siempre está a punto de ocurrir.

El pensamiento político de Arendt no es un pensamiento conceptual. Tampoco es una filosofía narrativa, en el sentido de la lectura postmoderna, que de todos modos ve relatos por todas partes y lo convierte todo sistemáticamente en relato. Ni pensamiento conceptual ni pensamiento narrativo en el sentido postmoderno de la palabra, el pensamiento de Arendt puede entenderse como un pensamiento energético; lo que se entiende si recordamos que “actividad”, en griego, se dice “*energeia*”. La lógica principal del pensamiento político, ese modo del pensamiento que también hemos llamado “pensamiento plural”, es la de la distinción. Porque el ser es originariamente dividido, porque el-mundo aparece originariamente de un lado y de otro lado, lo más fundamental que se puede nombrar es una división: de un lado hay esto, de otro lado hay aquello. En Arendt: el poder no es la violencia, lo social no es lo político, etc. Pero siempre, estas divisiones operan en el seno del-mundo, esto es en lo que comienza, en lo que ha comenzado, en lo que es susceptible de albergar comienzos. La división es esencial, y por eso la política repugna a lo Uno, pero la pluralidad puede tratarla. Ahora bien, *actuar* es precisamente tratar la división. Pues el-mundo sólo se mantiene unido, y la pluralidad sólo se asamblea²⁰³ y lo crea, mientras la división permanece. Sin división, no hay siquiera asamblea, y por tanto no hay posibilidad de acción. El *logos* político es esencialmente un doble *logos*, ese *logos* descubierto en primer lugar no por los sofistas sino por Heráclito, y por ese filósofo-sofista que fue Sócrates, ya en combate contra su uso sofístico. Pero este *logos*, es en primera instancia político; y habría que analizar hasta qué punto lógicas que consideramos habitualmente como filosóficas no han nacido sin embargo en el espacio abierto de la política.

Hemos tratado de delimitar el modo en el que la pluralidad trata la división que es el-mundo mismo mediante lo que llamamos una lógica paratáctica: se trata del asambleamiento de las percepciones. Este asambleamiento puede muy bien ser contradictorio, pues lo que importa no es la coherencia lógica de los enunciados, sino el hecho de que ofrecen una mirada del-mundo. Y la política, generalmente, sólo opera con ese modo de la palabra que es la *lexis*; esto es, que en ella el lenguaje no importa en su formalidad sino en que se efectúa siempre en la palabra de alguien. Ahora bien, esta palabra de alguien se reconoce porque es ella misma una acción, es decir que la palabra es el-mundo mismo revelado. Y si esto se olvida, como

²⁰² Ver Hannah Arendt, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 230.

²⁰³ Sabemos que expresiones como “asamblar”, “asamblarse”, “asambleamiento”, no están oficialmente reconocidas en castellano, pero no hemos encontrado otro modo de expresar lo que queríamos decir.

Heráclito ha insistido tanto (§2), se recae rápidamente en la idiocia: en la creencia que la opinión es “propia”, que expresa una interioridad. La opinión, el “me parece”, en el sentido fuerte del término, en el sentido *actuante*, pertenece completamente al *logos* común –pero no universal, sino plural, pues es *logos* del-mundo–; pertenece a la razón del mundo que comienza, y que es inseparable de los actos de aquéllos que comienzan. Así, cuando yo hablo en política, no soy yo mismo quien habla, sino un rincón del-mundo que accede a la palabra y de este modo a la posibilidad de una significación. La palabra política no es lógica, sino heroica. Ahora bien, Arendt, y esto es lo esencial, ha separado completamente el heroísmo de la figura sacrificial del mártir: el héroe sólo es el recién nacido, aquél que introduce algo nuevo. Esto es, por otra parte, lo que separa netamente la política de la religión, pues el sacrificio es asunto de la religión, mientras que el milagro es asunto de la política.

En este punto, el texto de Adorno sobre Hölderlin, llamado precisamente *Parataxis*²⁰⁴, ha sido extremadamente valioso para nosotros. Pues Adorno muestra con mucha fuerza de qué modo el “método” paratáctico de Hölderlin se opone a la dialéctica y a sus síntesis. Pero tal vez la parte más preciosa de su ensayo es aquélla en la que se interroga sobre el uso de los nombres propios (griegos) en Hölderlin. Si Hölderlin ha practicado la poesía y no la filosofía es por su rechazo a entrar en un dominio conceptual, por su voluntad de permanecer con el pensamiento en un terreno mimético. Nada parece, sin embargo, unir a Arendt y Hölderlin. Pero ella tampoco ha querido cruzar el “arco iris” de los conceptos. Tal vez las razones de la una y el otro no estén tan lejanas. Pues el nombre se pega a la cosa, lo que no ocurre con el concepto: y a veces hay cosas que retener. El nombre, en Hölderlin, opera en el límite de la potencia conceptual del pensamiento, pero trae algo del-mundo. Hemos tratado de imitar esto en este trabajo, no sabemos si con razón o sin ella. En todo caso, si hay un pensamiento político, su única fuente es Mnemósine: el único verdadero vínculo entre el pensamiento y el-mundo, y por tanto entre el pensamiento y la acción.

Lo que actúa cuando hay acción no es más que una espontaneidad: no hay otra palabra para nombrarlo. Una espontaneidad, es decir un nacimiento al-mundo. Pero si se piensa igualmente, si la pluralidad piensa, es gracias a Mnemósine. La acción es fundamentalmente una ruptura, es lo que fundamentalmente no encadena. De ahí el uso en el discurrir arendtiano, casi constante, del “sea como fuere”, que lo tiene todo para irritar una vez más al filósofo que hay en cada uno: la fórmula de la interrupción, del no encadenar. Pero la memoria encadena lo que no encadena. Para decirlo en una imagen: si el desmantelamiento de

²⁰⁴ Para una edición en castellano de este ensayo, ver: Theodor W. Adorno, *Notas sobre literatura*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2003, p. 429 y ss.

la metafísica desencadena las perlas de la experiencia histórica del pensar de los sistemas lógicos que las protegen pero también las encierran, la memoria en el seno de la acción, y por tanto del-mundo, es lo que engarza estas perlas en un collar, a ojos de todos. La memoria encadena lo que no encadena, gracias a Mnemósine el héroe encuentra un camino de retorno. Si a veces uno se puede arriesgar a actuar, y las consecuencias no son siempre trágicas, es gracias a Mnemósine: porque la acción, aunque heroica e incoativa, activa la memoria. Y así la pluralidad, es decir el-mundo, puede encontrar sus caminos de retorno, puede pensar en plural y puede organizarse en el seno mismo de la espontaneidad de la acción.

El órgano principal del pensamiento político, del modo plural del pensamiento, es lo que hemos llamado “escucha”. La acción no se ve, se escucha. La activación de Mnemósine se experimenta como el nacimiento de una escucha. Con esta palabra, “escucha”, hemos querido traducir lo que Arendt llama más bien comprensión, que ella define como el *a priori* de la acción²⁰⁵. El psicoanálisis ha conocido esta escucha, Nietzsche la ha conocido tal vez, Heidegger la ha conocido a su modo, y tal vez muchos otros. Aparentemente nos encontraríamos una vez más muy lejos de la política. Pero se trata de la misma escucha que el ejército zapatista de liberación nacional descubrió en Chiapas, durante su tentativa de organizar la resistencia indígena, a través de una crítica de sus primeros postulados de guerrilla marxista-leninista, y que desde entonces comienza a transmitirse un poco por todas partes.²⁰⁶

La escucha define un modo inexpresivo del pensamiento, un modo “pasivo” si se quiere: pues lo que actúa cuando uno se orienta en el-mundo sólo por la escucha es Mnemósine; o también, la memoria absoluta de los hombres, la fuente de la *Erfahrung*. Pues la política no es otra cosa que una experiencia, ni más ni menos que la experiencia-del-mundo-de-los-hombres. La escucha es lo que deja actuar y es el camino de retorno del héroe. La escucha, además, no es de ningún modo “mía”: es el órgano común del pensamiento plural, y sólo dura en tanto que dura la *ekklesia*, en tanto que lo nuevo crea su camino en el-mundo, en tanto que hay una iniciativa política efectiva. Si el pensamiento puede circular verdaderamente en plural cuando hay política en acto, y si esta circulación plural no es una metáfora, lo hace según el modo de la escucha más que de la palabra. Así, la escucha es más importante que la palabra, desde el punto de vista de la acción. Por eso, nos parece, la escucha es el “misterioso sexto sentido” del que habla Arendt. Ella es el sentido común, el sentido del

²⁰⁵ Hannah Arendt, *Diario filosófico, ibid.*, volumen 1, cuaderno XIV, fragmento 16, p. 321.

²⁰⁶ Sobre las implicaciones políticas del arte de escucha zapatista, ver el artículo de Jérôme Baschet: “Du guévarisme au refus du pouvoir d’État”, en la revista *Contretemps*, nº6, Febrero 2003, p. 72-85.

mundo mismo, el sentido de la natalidad: la escucha es la partera del acto. Si uno puede orientarse en el seno de lo nuevo, en el seno de la presencia efectiva del-mundo, es gracias a la escucha. Esto acaba de definir nuestra apuesta de lectura: a partir de la centralidad que hemos otorgado al desplazamiento desde el lugar de la teoría a la *Öffentlichkeit*, acentuamos en la obra de Arendt no el juicio sino la comprensión, no el gusto sino el oído.

La escucha, modo inexpressivo del pensamiento, sentido común del mundo que empieza, órgano plural y partera del acto, es también un órgano trascendental, pues enlaza con ese espacio físico-metafísico que es el mundo. Tal vez no sepamos todavía muy bien qué es escuchar en este sentido. En todo caso, nos parece, la escucha nombra algo fundamental en cuanto a la efectividad del pensamiento en el mundo. Se podrá reprochar a nuestro trabajo que en este punto central sólo es indicativo, y es verdad: no hemos podido hacer más. Esto queda “por encima de las fuerzas de un individuo aislado”...

Pero tal vez, la razón fundamental es que en el-mundo mismo apenas se empieza a escuchar, y por eso todavía no sabemos muy bien de qué se trata. El empirismo trascendental de Deleuze, en su propósito de renovar la doctrina de las facultades, ha mostrado que nos son innatas sino adquiridas, engendradas a partir de experiencias límite y de experimentaciones de crueldad²⁰⁷. De una manera semejante pero muy distinta en el fondo, Arendt muestra cómo las actividades que crean el-mundo, que crean el conjunto de intervalos energéticos que son el-mundo y las maneras múltiples de cumplir con la “condición humana” –pues se trata de actividades y no de facultades, ya que no hay sujeto trascendental de la experiencia– son de igual modo adquiridas, descubiertas, engendradas, a partir de las diversas constelaciones que conforman la historia del-mundo. De este modo, ha sido necesario esperar el advenimiento del cristianismo para saber qué es querer. Tal vez sucede de un modo semejante con la escucha, que es tal vez una actividad que opera aquí y allá a veces, pero que normalmente carece de mundo; del mismo modo en que nuestro mundo, por otra parte, carece normalmente de-mundo, es decir, de política.

Podemos definir por tanto la escucha como una actividad trascendental, pues la escucha es siempre escucha del-mundo, y es más profundamente la efectividad del-mundo mismo, el pensamiento del-mundo. El-mundo, que es el medio de la acción, y al que sólo tenemos acceso desde la asamblea pública de los hombres, es un campo daimónico: un espacio de apariencias o de apariciones. La política se juega enteramente en este espacio, y ser, políticamente, quiere decir aparecer. Descentrar la filosofía de lo teórico para recentrarla

²⁰⁷ Ver: Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 180-192.

en lo político significa también confrontarla a este espacio de apariencias. Este espacio de apariencias es igualmente un espacio de opiniones. Sabemos que la filosofía no se entiende bien con la opinión, y a menudo con razón. Pero tal vez, el corazón de lo que Arendt llama la “guerra intestina” entre la filosofía y el sentido común se sitúa en otra parte. Esta guerra intestina, en el fondo, no es la guerra entre la verdad y la opinión, sino entre el pensamiento y la acción. Y tal vez, si la filosofía ridiculiza a menudo a la opinión, presentándola como el grado cero de la efectividad, es porque trata de sabotear, mediante la caricatura de su eslabón más débil, la potencia de un enemigo más temible: la acción. Si el conjunto de acusaciones a las tendencias “totalitarias”, despóticas o tiránicas de la filosofía puede ser examinado con cierta seriedad sólo es a partir de esta verdadera guerra intestina que hay que delimitar exactamente. Si, en la otra dirección, hablar de un pensamiento “democrático” o investigar qué formas podría tomar un pensamiento democrático tiene algún sentido, si las palabras “pensamiento” y “democracia” no se usan del modo degradado habitual, la condición consiste igualmente en plantear correctamente los términos y las posiciones respectivas que configuran esta guerra.

En cuanto al pensamiento político, tal y como lo hemos presentado aquí y tal y como tratamos de introducirlo, en compañía de Arendt, a lo largo de este trabajo, con su ser originariamente dividido que es el-mundo, con su método paratáctico de asambleamiento, con su modo de no encadenar o de encadenar a partir de este no encadenar esencial, con su operatividad actuante, algunos dirán, especialmente Badiou, que entra completamente en la figura de la antifilosofía²⁰⁸. Aquí hemos preferido explorarlo más simplemente como una posibilidad de la filosofía.

Pero esta posibilidad de la filosofía *determina igualmente* una política, y determina tal vez, si Arendt tiene razón, la política, simplemente. La política, la política simplemente, es una política consejista o asamblearia, y no parlamentaria; popular o democrática, y no oligárquica o monárquica; republicana y no partisana; federativa y no soberana; revolucionaria y no gubernamental. Hemos tratado de desplegar esta política a lo largo de este trabajo. La hemos llamado “política en acto”, pues en efecto la política entera se juega en la acción, y la acción agota lo político; la hemos llamado “política en presente”, puesto que se juega completamente al margen de la escena de la representación; la hemos llamado “política en efecto”, pues la política es extremada e infinitamente práctica, y sólo existe cuando es, en efecto, practicada. La política en acto, la política en presente o la política en efecto, no es

²⁰⁸ Ver por ejemplo su libro sobre Wittgenstein: Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Paris, Nous, 2009.

nada más que la política, que la política simplemente. Si hemos usado este tipo de determinaciones es para diferenciar la política en sentido arendtiano de otras representaciones que circulan habitualmente bajo el mismo nombre.

Todo se sigue de aquí: la política se juega enteramente en los actos. Así, hablar, políticamente, es también una forma de actuar. Ahora bien, actuar no es ni mandar ni obedecer: actuar es comenzar, iniciar un proceso nuevo. No es posible actuar sin dos condiciones, la condición de pluralidad (no es posible actuar en soledad) y la condición de igualdad (no hay política allí donde los asuntos comunes se regulan según el mando y la obediencia). Porque la política tiene como condición la igualdad de los varios, su principio es anárquico. Pero el momento anárquico no agota lo político. Como vemos más detenidamente en el trabajo, lo paradójico de la política es que sólo las relaciones anárquicas pueden introducir nuevos principios en el mundo de los hombres, nuevos *archai* que sean capaces de “gobernar”, en el sentido de salvar, el destino de los hombres. Sólo la anarquía es capaz de introducir el *arché*. Contra la pobre representación habitual según la cual la contrariedad fundamental de la política sería la de la libertad y la igualdad, Arendt ha insistido en que la división fundamental de la política es la de la igualdad y la autoridad. En una pensadora para quien la división es originaria²⁰⁹ no es sorprendente comprobar que la política tiene también dos principios distintos e irreductibles. Y tal vez, la historia revolucionaria moderna, que para Arendt es la historia más íntima de nuestro tiempo, se ha enfrentado sin cesar a esta contrariedad. Así puede entenderse el sueño constante de un gobierno popular: la tentativa de fundar una autoridad de la igualdad, una autoridad de los iguales.

Como hemos tratado de mostrar igualmente, la importancia que Arendt otorga al tema de la autoridad no participa de una rehabilitación de esta noción del tipo de la practicada por los “neoconservadores” y otros nostálgicos del Antiguo Régimen. El hilo de la tradición,

²⁰⁹ Como se sabe, y de un modo muy extendido, los comentaristas han privilegiado en Arendt a partir de cierto momento (la década de los 80) el tema del juicio. Seguramente esto se deba a coyunturas de la historia política e intelectual, y especialmente a la desaparición de la expectativa revolucionaria. Pero el problema es que se privilegia así lo que no es sino una actividad entre las otras, para Arendt, perdiendo así una comprensión de conjunto de su pensamiento que para nosotros no podría alcanzarse sino desde la acción. Dentro de las lecturas más tradicionalmente aristotélicas de Arendt, esta interpretación conduce a asimilar sin más el juicio a cierta representación de la *frónesis*, dentro de uno de esos “volver a Kant”, si no más allá, que tienen lugar en los momentos de cansancio y de reacción de la modernidad; pero la historia de la *frónesis* también es más compleja que su momento aristotélico, y el momento aristotélico también más complejo que lo es en estas lecturas, pues incluye la acción. Y finalmente es el aspecto “antitotalitario” el que prima una vez más en este tipo de lecturas “contemplativas” de Arendt, y seguimos leyendo la historia dando razón a los vencedores, satisfechos de estar de su lado, lo que nos parece ser extremadamente antiarendtiano. Sin embargo, habría otro modo de entender el juicio, ya no como facultad, sino de un modo más profundo, que haría más justicia al conjunto del pensamiento de Arendt. Como indica Hölderlin en un fragmento de juventud llamado *Juicio y Ser*, el juicio, “en su sentido más estricto y más elevado” significa división originaria: *Ur-Teilung*. Esta es la vía que hemos tratado de seguir en este trabajo, entendiendo “juicio” simplemente como “división originaria”. Ver: Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, traducción de Felipe Marzoa, Madrid, Hiperión, 1983, p. 25. Traducción modificada.

según Arendt, está roto, y roto para siempre: por eso nos corresponde descubrir una memoria sin hilo, y la experiencia de los hombres que ha sido anulada y falsificada por ese hilo. La noción de autoridad, en Arendt, es en gran parte polémica. Se dirige contra otra semejante, y con la que a veces se la confunde: la noción de soberanía. Y tal vez el conjunto de la política arendtiana pueda resumirse en esta consigna: “abajo la soberanía”. Éste es el sentido más profundo de la Revolución, pues mientras haya un solo resto de soberanía en la Tierra, nunca podremos encontrar el tesoro perdido, nunca podremos vivir políticamente: vivir en un mundo que sólo sea el de los hombres. En este punto preciso hemos confrontado la doctrina política de Arendt con los grandes pensadores de la soberanía: Schmitt, y sobre todo Hobbes.

Esto tiene consecuencias muy prácticas: dañar la soberanía, sabotear la soberanía, significa muchas cosas, pero significa sobre todo, aquí y ahora, acabar con todo monopolio de la decisión sobre los asuntos comunes allí donde se dé. También implica un desplazamiento del lugar de la política: de la corte, del parlamento, hacia la asamblea pública de los hombres – una asamblea pública de “los hombres”, de una pluralidad que se conjuga sin embargo fundamentalmente en femenino, como también vemos en el trabajo. La política, desde este punto de vista, consiste en hacer que todo lo que cae de “arriba” sea conducido “entre”, aclarado y decidido “entre”. Éste es el otro sentido de lo abierto político: allí donde sólo se está *entre*, y arriba, no hay más que el cielo.

Si la política en acto crea un mundo de los hombres liberado de todo resto de soberanía, podemos ver que para Arendt es la política la que está “en los puestos de mando”, y no la economía. Lo que importa en primer lugar es la “revolución política” y no la “revolución social”. Sabemos que cierto maoísmo ha dicho lo mismo, y en efecto, hemos mostrado gustosamente ciertas coincidencias entre el modo en que Arendt ha planteado la cuestión de la emancipación de los pueblos sin Estado y la teoría de la contradicción en el seno del pueblo. Pero de una manera general, lo que nos ha interesado, y lo que constituye la última ambición de este trabajo, ha sido contribuir a pensar una política de emancipación en una perspectiva resueltamente no marxista. Y esto es una vez más muy difícil, y somos conscientes que sólo hemos dado algunas indicaciones, y que sigue habiendo muchos problemas; pero nos parece, y este diagnóstico no es filosófico sino político, que hace falta algo semejante. Se trata de una “tarea”, por utilizar esta palabra grave, de una tarea que exige el tiempo. En esta dirección hemos tratado de confrontar las tesis de Arendt con algunos pensadores contemporáneos que también tratan de renovar el pensamiento político: Badiou, Agamben, Milner y especialmente Rancière.

Hay que aclarar que el llamado “marxismo” no es Marx. Pues no es Marx lo que nos importa en este propósito, sino el marxismo del mundo, el marxismo actuante: el marxismo como un conjunto dispar de postulados, de presupuestos, de posiciones, de gestos, de creencias prácticas. Es el marxismo como una visión del mundo y como una comprensión de la política. El marxismo significa suponer que siempre, cuando se reúnen unos y otros, hay que empezar por analizar las transformaciones del capitalismo, y que la actualidad del capitalismo nos dirá por donde vendrá el futuro del comunismo. El marxismo también es decir que hay que teorizar y luego practicar, y que para pasar de una actividad a la otra es necesario un suplemento: las masas. El marxismo es decir que hay que tomar conciencia de algunas cosas antes de actuar, y que hay que llevar no se sabe muy bien dónde esa conciencia. El marxismo es decir que una política no es seria si no aparece en ella el movimiento obrero. El marxismo es decir que en el fondo una política se construye construyendo el “partido de la verdad”. El marxismo es decir que por un lado están los reformistas y por el otro los revolucionarios, que por un lado está el espontaneísmo y por el otro la organización. El marxismo es decir que hay que abolir el Estado, que hay que abolir el Capital, que hay que abolir esto y aquello; y poco importa si nosotros no tenemos la menor idea de cómo hacer esto, pues las masas se ocuparán, y la dialéctica del proceso lo aclarará todo. El marxismo es lo que nos dice que actuar es elegir, es elegir la izquierda contra la derecha, es elegir el socialismo o el comunismo o el anarquismo contra el capitalismo. Y todo esto mientras no se deja de admirar la capacidad de ruptura del capitalismo, de hacer coincidir en la práctica la democracia y el parlamentarismo, y de alimentar fantasías sobre el heroísmo industrial burgués. Por eso, en el fondo, este tipo de posiciones teórico-críticas no molestan a nadie, desde que el movimiento revolucionario obrero se extinguió.

Este marxismo es, si se quiere, un marxismo completamente vulgar, y sabemos que gente que actúa, también marxista, está harta de muchos de estos gestos. Pero nos parece que es éste el marxismo que hay que tomar en serio, todavía más que los textos de “los clásicos”: pues éste es el marxismo actuante, el marxismo que aparece. Este marxismo es muy vago, pero no deja por ello de ser efectivo en el mundo, aunque su efectividad habitual sea del orden de la parálisis. Porque es un conjunto práctico, habría que abordarlo de la misma manera que Wittgenstein analiza los juegos de lenguaje: a partir de una serie ilimitada de ejemplos. Así es como lo hemos abordado preferentemente a lo largo de este trabajo. También hemos tratado de restituir lo que podríamos llamar una “historia mundial” del marxismo, en su relación no siempre amable con la emancipación obrera, siguiendo especialmente a Rancière en sus análisis, aunque no probablemente en las consecuencias que extrae de ellos.

Frente a este marxismo no hemos querido construir otro marxismo crítico o refinado, una teoría más. Pues nos parece que de este marxismo habría simplemente que desprenderse tanto como fuese posible, de un modo *práctico*: ningún ajuste de cuentas teórico importa aquí, ninguna autocrítica. En cierto modo, incluso Arendt, en algunos aspectos, puede ser considerada “marxista”, como mostramos en este trabajo. Y también nosotros, si se nos dice que el marxismo se resume, como Lenin lo enunció una vez, al análisis concreto de la situación concreta, estaríamos perfectamente de acuerdo. Pero lo esencial no es esto: lo esencial es la división entre la asamblea y el partido, y las consecuencias que esta división implica en cuanto a la comprensión de la acción. Pues si la asamblea es el lugar de la política, el marxismo es completamente incapaz de entender qué es una asamblea – y esto afecta igualmente a las tendencias “anarquistas” del marxismo; a este nivel, no nos parece que el anarquismo sea algo fundamentalmente diferente, no es nada más que una escisión del marxismo, y por tanto de la política entendida como partido comunista. Y si el marxismo es incapaz de entender la asamblea, es porque es completamente incapaz de comprender la acción. El marxismo no conoce ni la asamblea ni la acción.

Seguramente, sin embargo, haya alguna relación entre este marxismo práctico y la obra de Marx. Esta relación, que hemos tratado de reconstruir en nuestro trabajo, nos parece que reside en dos puntos fundamentales. En primer lugar, en la teoría de la producción, el conocido *diktat* que señala el paso de la interpretación a la acción, el hecho de que “el hombre produce al hombre”. En segundo lugar, y en consecuencia con esto, lo que llamamos en este trabajo la “urgencia teórica”. Esta urgencia teórica no se opone a la paciencia hegeliana del concepto. Esta urgencia teórica afecta inmediatamente al actuar. Lo que quiere decir que desde el momento en que Marx descubrió la ciencia histórica de la producción, la acción se vuelve teóricamente urgente. Si no hay en Marx ninguna filosofía de la praxis es porque la praxis es el lugar del no pensamiento: pero esta vez, el no pensamiento coincide con el todo del pensamiento, y se llama “ciencia”. La praxis es el lugar de efectuación de la ciencia. De una manera tentativa, por ensayo y error, sin perspectiva utópica, como se quiera: lo esencial es que el proletariado sólo tiene que cumplir con su concepto. Esto no quiere decir que no haya en Marx paciencia de la historia, pero esta paciencia no es una paciencia de la acción. Esta paciencia, en Marx, nunca es fundamentalmente distinta de la de Hegel: es una paciencia del concepto, una paciencia de la conciencia, la novela de formación de las masas.

Y es que la ciencia marxiana de la producción transporta la homología hegeliana. Tal vez también haya en Arendt una manera de quebrar esta homología. Nos parece que ahí reside todo el sentido de su manera de dividir y de pluralizar la actividad. No sólo existe la

producción: existe el trabajar, el obrar, el actuar, pero también el pensar, el querer, el juzgar... En lugar de la división entre teoría y práctica, que arrastra la homología y pierde el-mundo, hay todo un conjunto de actividades, tanto prácticas como contemplativas, según una misma relación, pues todas configuran el-mundo. Lo esencial aquí es pensar actividades distintas, diversos modos de hacer mundo, y no subsumibles las unas en relación a las otras; y en este punto, en efecto, Aristóteles tiene su importancia, y especialmente según la lectura que propone Patrice Loraux²¹⁰. La pluralidad de actividades es la condición de posibilidad del-mundo. Pues es ahí donde el mundo aparece, y que uno necesita ir a ver a los otros y hablar con los otros, y que nunca se entenderá nada de todo eso desde los despachos, y que en consecuencia la política tiene algún sentido. Si no, en efecto, el hecho de asamblearse, es decir, de crear ese lugar en el que las diferentes actividades, en el que los diferenciales energéticos y las diferentes maneras de participar en la “condición humana” se hablan y se igualan y pueden por tanto revelar algo del-mundo y actuar, sería pura vanidad.

En este punto reside también el interés del modo en el que Arendt se apropia de la fenomenología. Pues, tal vez, lo que importa de la fenomenología es menos su voluntad de fundar una ciencia estricta de lo que aparece que ese impulso primero, esa liberación que nos dice que hay que ir a las cosas mismas, y dejar a un lado las mediaciones. Que hay que describir lo que sucede, lo que aparece, del modo más fundamental posible, y mostrarlo a los otros: y ya se verá qué ocurre. De este modo, la práctica fenomenológica de Arendt nos parece mucho más cercana a Simone Weil, cuando decide ir a ver por sí misma lo que significa el trabajo en las fábricas, o igualmente a algunas descripciones de Sartre, que a Husserl o que a aquellos que tratan de captar el noema del árbol del jardín del *campus* que pueden ver a través de la ventana. Pues el mundo reside precisamente en el intervalo energético; y sólo se sabe qué es del mundo, aunque sea de una manera confusa, cuando se pasa de una energía a la otra. Y la asamblea, el hecho de asamblearse, es lo que da una claridad, pero una claridad plural, una claridad política y no teórica. Una claridad que abre a la acción, y no a la ciencia. Si hay una paciencia de la acción consiste en esto: en un proceso de apertura e iluminación del-mundo, y no en una formación o transformación de la conciencia. Pues en política todo se juega en el espacio abierto del-mundo, en un campo daimónico y no en el espacio cerrado de la conciencia.

Y de una manera general, en relación a la conciencia, habría que imaginar una especie de protestantismo ideológico. Pues si aceptamos que la política se juega enteramente en la

²¹⁰ Ver especialmente: Patrice Loraux, *Le tempo de la pensée*, Paris, Seuil, 1993.

acción, la “conciencia” de cada uno, la “ideología” de cada uno, no tiene la menor importancia. O bien, si esto tiene alguna relevancia práctica, es una vez más del tipo de provocar la parálisis de la acción y el atasco generalizado. Habría que contemplar frases del tipo “yo soy anarquista” o “yo soy comunista” como declaraciones completamente privadas. Pues, en efecto, mientras vivamos en sociedades capitalistas, todos somos capitalistas. Y en tanto que creamos *ser* otra cosa, nada del-mundo se revelará, y no haremos más que oscurecer. Por último, mientras creamos que lo hay que hacer es unirse a causa de las necesidades de la coyuntura, como la política de tipo “frente popular” o incluso como ciertos movimientos de liberación nacional²¹¹, teniendo en común sólo el enemigo común, aunque se triunfe, se perderá: se perderá una vez más el-mundo, y esto de una manera completamente factual, como tantas veces hemos visto. Y esto si se llega si quiera a actuar un poco: pues de todos modos, ya soy anarquista o comunista, ya habito la verdad de la conciencia, y lo que importa por tanto es agarrarme a esta verdad que es lo que yo soy en mi fuero íntimo, y el resto no es más que espectáculo y conspiraciones de los poderosos; y como toda acción que se proponga en el seno de una paciencia y de un proceso nunca será el paso de la nada al todo, puedo decir “reformista” e irme con buena conciencia; y como de todos modos el anarquismo o el comunismo son bellas utopías irrealizables, o siempre sale mal, o el gobierno tiene todas las armas y acabará por masacrarnos, o las masas están alienadas, para qué actuar, mejor vuelvo con mi tribu, con aquellos que me comprenden en mi fuero íntimo, para tratar de vivir en alguna realidad paralela, en algún “oasis”... De ahí la importancia del giro que Arendt ha dado al tema de la alienación, en tanto que alienación del-mundo: pues a menudo, aquellos que supuestamente no están alienados en cuanto a la conciencia, están extremadamente alienados en cuanto al mundo. Y de todos modos, aunque el oasis sea real (aunque nunca, según Arendt, un lugar de retiro tal sería capaz de albergar una vida política), es imposible que en él no acabe entrando la arena del desierto.²¹²

Podría imaginarse por tanto un protestantismo político, en el que todos los asuntos de conciencia e ideología se dejaran en casa, y no se llevaran a la asamblea, donde no se trata de ser, sino de actuar, y donde no se trata de mí, sino del-mundo. Se podría comenzar imaginando un protestantismo político, para llegar un día a practicar un verdadero ateísmo político. Ahora bien, y este es el desafío mayor de la política en Arendt, se trataría de un ateísmo que aceptaría la realidad del milagro. Y por tanto, habría que imaginar una situación

²¹¹ Ver especialmente, sobre este asunto, las páginas que Fanon dedica a las “Desventuras de la conciencia nacional” en: Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Siros, 2002, p. 143 y ss.

²¹² Sobre esta alegoría de inspiración nietzscheana, ver los diferentes proyectos inacabados de “Introducción a la política”: Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, *ibíd.*, p. 132-134.

en la que se dejara de una vez por todas de “explicar” la acción, para confortarse *a posteriori* de no actuar, y se entendiera que es la acción la que explica en todo caso, y por tanto que la libertad está en el comienzo, aunque esto sea muy difícil de sobrellevar. Pues para Arendt la acción —esto es, la libertad en el sentido de poder constituyente— es el *arché* de los filósofos: a eso se parece el tesoro sin edad. La libertad en plural es quien comienza, es quien ha comenzado y quien es capaz de comenzar, y quien es capaz por tanto de hacer aparecer el origen del mundo de los hombres, y la capacidad de originar de los hombres, a la luz del día.

Porque nos ha parecido que pensar este tipo de política no marxista es una tarea del presente, este trabajo se relaciona con una actualidad. ¿Quiénes somos hoy? Nuestro presente, como diría Arendt citando a Tocqueville, es el de una brecha entre un pasado caduco y un futuro inimaginable. Este pasado caduco, según nos parece, corresponde con cierta división de la política. De esta división no quedan sino algunos restos, una gestualidad que ha perdido toda efectividad y todo contacto con el mundo. Algunos acontecimientos recientes han hecho que nuestro presente sea sin embargo portador de cierta esperanza nueva. Esta esperanza, incluso si es débil e incierta, no nos parece comprensible según los esquemas que heredamos de ese pasado, y eso es lo importante, y lo que nos ha parecido adecuado investigar.

Seguramente una tesis de filosofía no sea el lugar más adecuado para practicar la profecía: el ave de Minerva... Y como lo dice Arendt, el futuro no se conoce mediante el pensamiento, sino mediante la acción²¹³. Pero este trabajo no hubiese sido posible sin esta apertura hacia un futuro difícil de aprehender, que algunas acciones recientes han practicado. Por eso se debe a esta apertura, y querría contribuir a ella en cierto modo, como otros lo hacen de mil maneras diversas. Nos parece evidente que en ello se juega algo esencial con respecto a la filosofía misma. Pero eso no evita cierta singularidad del enfoque de este trabajo: pues trata de dirigirse igualmente tanto a las personas que piensan como a las que actúan, tratando de encontrar un equilibrio en el discurso. En este aspecto, ciertamente utópico y que tal vez sea contemplado como una rareza según algunos hábitos académicos, nos ha parecido una vez más que no hacíamos más que ser fieles y consecuentes con los propósitos más íntimos de Arendt, y que no debíamos hacerlo de otra manera. Pues ella ha deseado ver un día una situación en la que los que piensan y los que actúan serían los mismos, y nosotros compartimos plenamente este deseo.

²¹³ Hannah Arendt, *Diario filosófico*, *ibid.*, volumen 1, cuaderno XII, fragmento 31, p. 281.

2/ Conclusiones — Filosofía del *initium*

Al principio de este estudio hemos anotado la siguiente cita, como la cuestión que podría orientarlo: “hemos llegado a una situación en la que políticamente no nos comprendemos, en la que no sabemos –o todavía no sabemos– cómo movernos políticamente.”²¹⁴ Tras este recorrido en la obra de Arendt podemos dar una respuesta, y tratar de indicar por tanto qué significa moverse de un modo político.

En esta obra hemos tratado de desplegar dos niveles de interrogación, que corresponden, por decirlo así, con dos asombros diferentes a propósito de ciertos puntos precisos de esta obra, que hemos tratado de explorar el uno junto al otro, en una imbricación recíproca.

En primer lugar, hay un asombro político, acerca del tema revolucionario de los consejos. Arendt figura habitualmente en el mercado de las recetas políticas como una teórica más o menos liberal, más o menos republicana, que nos habría enseñado, junto a otros, a desconfiar del peligro en términos de totalitarismo que conlleva toda política revolucionaria o de emancipación. Tras la época tormentosa de las “filosofías de la historia”, Arendt nos habría reconducido a las virtudes cívicas del juicio y del mal menor. Tras los grandes movimientos comunistas que han tratado de cambiar al hombre y de realizar un mundo nuevo, ella nos habría enseñado a aceptar los límites del juego mediático de las opiniones, del Estado de derecho, de las intrigas parlamentarias, de la naturalidad de las devastaciones del capitalismo y de la opresión a las clases populares. Arendt sería una de aquéllos que, tras el fracaso de Octubre, nos han enseñado que el tiempo de las revoluciones se situaría en adelante detrás nuestro.

Y seguramente varios elementos de su obra contribuyen a este tipo de usos. Pero a esta imagen se sustrae la insistencia arendtiana en el sistema de los consejos como el “tesoro perdido de la tradición revolucionaria”: éste es el lugar de nuestro primer asombro. En el polo opuesto de las formas capitalo-parlamentarias de gobierno, los consejos nombran una forma de democracia directa, una verdadera participación popular en las decisiones comunes, una extensión de la vida política a la gran mayoría y al conjunto de lugares donde hay personas que hacen su vida: lugares de trabajo, de vivienda, de estudio, etc. Podría decirse que esta insistencia en el sistema de los consejos sólo se debe a un resto de romanticismo, que no nos enseñaría gran cosa acerca de la teórica rigurosa de la autoridad y de la división de poderes.

²¹⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, *ibid.*, p. 41.

En este trabajo hemos tomado el partido interpretativo contrario. Nos ha parecido que el ejemplo de los consejos se encuentra en el centro de las concepciones políticas de Arendt, e incluso de su modo de oponer la pareja de la autoridad y de la pluralización del poder a la soberanía de Estado teorizada por Hobbes. Hemos tratado de demostrar especialmente la coherencia entre su análisis del actuar humano en su capacidad más alta y esta forma de poder popular. De aquí resulta otro enfoque de la cuestión de la revolución. En sus análisis, Arendt parece tomar partido por la Revolución americana contra la Revolución francesa, que habría sido arrastrada a un devenir de violencia por la irrupción de la “cuestión social”, aun a riesgo de olvidar las masacres coloniales y la no abolición de la esclavitud en la primera.²¹⁵ Ahora bien, si centramos la interpretación en los consejos, la imagen se altera. Si una de las revoluciones ha olvidado rápidamente la libertad pública en beneficio de la libertad de mercado, si la otra no ha conseguido realizarse en profundidad y a dado pie a unas cuantas contra-revoluciones es, en efecto, según Arendt, a causa de que no han sabido solucionar la “cuestión social”. Pero lo esencial es que, para Arendt, el enfoque social de la cuestión social ya es problemático. El problema de la cuestión social no es social sino político: es el problema del parlamentarismo, de la política de partidos y de la política como representación. Tampoco, según Arendt, se conseguirá resolver automáticamente la cuestión social socializando los medios de producción, pues hay que preguntarse en primer lugar quién va a hacer tal cosa y cuándo. Y en definitiva, el hecho es que no hay ninguna cuestión social que resolver, no hay más que extender, en primer lugar y desde ahora mismo, la capacidad de decisión sobre los asuntos comunes a cualquiera, no hay más que romper con el monopolio de esta capacidad de decisión allí donde se da.

La insistencia en el tema de los consejos, en Arendt, significa por lo tanto que la revolución está ante nosotros, que el espíritu de la revolución no ha encontrado su institución adecuada.

Pero este enfoque consejista o asambleario de la política no sólo define un sistema alternativo de gobierno. Define también y principalmente una práctica propia de la política, una lógica de la política como proceso efectivo que crea su propio mundo, y que Arendt ha concebido más específicamente a partir de su descubrimiento de la cuestión del “derecho al

²¹⁵ Jean-Claude Milner ha visto aquí una especie de sacrificio del idealismo exigido a cambio del pasaporte estadounidense (Jean-Claude Milner, *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique*, 2, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 46 y ss). Puestos a conjeturar, nos parece más probable suponer que una judía alemana que huía de la persecución nazi que asolaba a Europa, y que no quiso establecerse en Palestina, deseara encontrar otros horizontes políticos fuera de la tradición europea. Pero el interés de este tipo de consideraciones nos parece limitado. Lo esencial, como hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, es que para Arendt el espíritu de la revolución no ha encontrado su institución adecuada: ni en Estados Unidos, ni en Francia, ni en Rusia.

derecho”. Define por tanto las condiciones mismas en razón de las cuales puede concebirse la acción colectiva. Y éste es el lugar del segundo asombro a partir del cual este estudio se organiza. Se trata de un asombro más propiamente filosófico.

Como se sabe, Arendt se ha interrogado con una insistencia particular sobre la relación entre filosofía y política, hasta el punto de preguntarse si la expresión “filosofía política”, lejos de nombrar una disciplina regional del pensamiento, no traduciría más bien una contradicción en los términos. En su acercamiento a la política, ha declarado incluso querer pensarla con los ojos libres de cualquier teoría, de cualquier concepción del mundo. Pero igualmente, en relación a las diversas concepciones del mundo, a las diferentes metafísicas históricas, Arendt ha efectuado una especie de deconstrucción, que ella ha llamado más bien “desmantelamiento”. Ahora bien, la relación de Arendt con la tradición filosófica no sólo es crítica, también es experimental. Esta relación experimental consiste en la búsqueda de otra forma del pensamiento, que ya no sería metafísica, pero tampoco ontológica o ética, según la tentativa heideggeriana.

Encontramos huellas de esta búsqueda en diferentes lugares de la obra. Por ejemplo, en *¿Qué es la política?*, Arendt constata lo que nos ha servido de hilo conductor en este trabajo: “políticamente no nos comprendemos, [...] no sabemos –o todavía no sabemos– cómo movernos políticamente”²¹⁶. En *Philosophy and politics*, clama por una filosofía que tomaría por objeto de su asombro a la pluralidad misma²¹⁷. En el *Diario filosófico* se pregunta qué sería de una filosofía que se preguntara no por qué hay algo más bien que nada, sino por qué hay alguien más bien que nadie²¹⁸. O incluso, en el mismo *Diario*, ella considera la tarea de replantear las cuestiones filosóficas clásicas en el dominio de la pluralidad, que es el dominio de la política²¹⁹. Se trata por tanto de la búsqueda no de una nueva filosofía política, sino verdaderamente de un modo político del pensamiento, de un ejercicio de la filosofía en las condiciones de la pluralidad. Lo que podemos llamar, por tanto, la búsqueda de un pensamiento plural, ha sido para nosotros el motivo de un segundo asombro a partir del cual hemos interrogado la obra.

Por tanto este estudio de la obra de Arendt se organiza a partir de dos tipos de cuestiones: la insistencia en un mundo de la política revolucionaria, el mundo consejista, y la búsqueda de cierta práctica del pensamiento, una práctica plural.

²¹⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, *ibid.*, p. 41.

²¹⁷ Hannah Arendt, “Philosophy and politics”, *Social Research*, vol. 57, n° 1, primavera de 1990, p. 103.

²¹⁸ Hannah Arendt, *Diario filosófico*, *ibid.*, volumen 1, cuaderno XXI, fragmento 15, p. 504.

²¹⁹ Hannah Arendt, *Diario filosófico*, *ibid.*, volumen 1, cuaderno XIII, fragmento 2, p. 285.

Se diría que nada reúne una cuestión y la otra. Pero en primer lugar, la insistencia arendtiana en el sistema de los consejos permite ejercitar una mirada diferente en algunos aspectos de la obra: lo circunstancial actúa sobre lo doctrinal. Sabemos que en esa especie de descripción fenomenológica de la vida activa que constituye *La condición humana*, Arendt nos conduce de la obscuridad en la que se consume la vida del *animal laborans* hacia la luz gloriosa donde actúan los políticos. Nada permitiría ligar el mundo de la libertad y el mundo de la servidumbre: Arendt parece teorizar un orden perfectamente desigual. Y más aún, no habría en verdad mundo sino donde habita el político. Pero he aquí que en esa jerarquía fenomenológica acontece una revolución consejista, los límites se desdibujan, las regiones de sombra y luz se interpenetran.

Pero buscar contradicciones sería fútil. Lo esencial es preguntarse qué significan estas descripciones fenomenológicas a la luz de los consejos. La fenomenología es esa disciplina filosófica que se ha propuesto ir a las cosas mismas, sin pasar por mediaciones, y fundar la realidad sin otra base que los actos elementales de la conciencia intencional. La práctica de pensamiento de Arendt ha querido en cierto modo reanudar este procedimiento. Pero lo ha hecho dirigiéndose a actividades y no a cosas. Así, lo que Arendt separa, más que facultades en sentido kantiano (pues lo esencial es que no hay en Arendt sujeto trascendental de la experiencia), son actividades, tanto activas como contemplativas, según una misma relación: trabajar, obrar, actuar, pensar, querer, juzgar.

Arendt se acerca a todas estas actividades con una misma mirada. Con esta “misma mirada” Arendt habrá querido romper con lo que diagnostica como el pecado original de la filosofía con respecto a la política: haber subordinado la vida activa a la vida contemplativa, y por tanto haber juzgado a la primera mediante valores que proceden de la segunda. ¿Pero en qué consiste esta mirada? Esta mirada es precisamente lo que podría encontrarse a la raíz de un pensamiento plural.

A veces, Arendt ha enunciado el problema que este pensamiento plantea a la tradición del siguiente modo: ¿por qué hay alguien en absoluto, más bien que nadie? Esta pregunta tiene un aspecto simplemente irritante. Pero es posible que precisamente nos dé la clave de cierta práctica del pensamiento. Así, no habría que preguntarse: ¿qué es el trabajo, cuál es la esencia del trabajo, su sentido, su finalidad? Sino más bien: ¿qué sucede, cuando *alguien* trabaja? O todavía de un modo más preciso: ¿qué hay, cuando alguien trabaja? O todavía

mejor: ¿qué *aparece*, cuando *alguien* trabaja? Arendt dirá, por ejemplo: el trabajo “*es* fatiga”²²⁰. Y este “es” que ella subraya es un “es” plural, un “es” político.

Esto es el pensamiento plural, el pensamiento en condiciones de pluralidad. Pues si yo puedo pensar así sobre esto o aquello es porque yo también soy *alguien* más bien que nadie. Ahora bien, puede ocurrir, precisamente, que yo no considere ser alguien como otro alguien. Por ejemplo, los que se ocupan de teorizar son supuestamente otros que los que se ocupan de trabajar. Así, podemos imaginar a *alguien* que teoriza habitualmente, y que nunca ha trabajado, en el sentido plural de la palabra: esto es, que nunca ha trabajado de una manera manual, o que nunca ha tenido que ganar su vida sirviendo a otro. Seguramente se dirá que sólo el primero sabe lo que es el trabajo, aunque no lo practique o no lo haya practicado nunca. Pues precisamente, él es quien se ocupa de saber o de pensar, y así podría incluso saber o pensar su propio pensamiento, pero primero se dedica a pensar objetos, cosas, por ejemplo el trabajo. Cuando teoriza el trabajo, no hay por tanto nadie, nadie trabaja. Pero también, porque nuestro teórico imaginario del trabajo sólo es eso, un teórico, alguien que sólo conoce para conocer, es también *nadie*. En esta teoría del trabajo, no hay nadie en el absoluto del pensar, no hay nadie en el absoluto del trabajar.

El pensamiento plural es al contrario el que parte del axioma que hay alguien en absoluto, y que por tanto hay alguien en el absoluto. El pensamiento plural parte de la suposición de que, cada vez que pienso en algo que tiene que ver con los hombres, lo que sucede es que *alguien piensa en alguien*. Por eso, su condición no es sólo plural: su condición es igualmente la igualdad. Si me pregunto: ¿qué sucede, cuando alguien trabaja? Lo que hago es presuponer que quien plantea la pregunta es también alguien, es igualmente alguien, exactamente *como quien trabaja*. Ahora bien, puede suceder, como en el ejemplo anterior, que quien se pregunta qué es el trabajo nunca haya conocido a un trabajador, o nunca haya considerado precisamente que sea *alguien* como él. Entonces, podrá construir todo tipo de teorías sobre el trabajo, e incluso muy inteligentes y muy sofisticadas. Pero nunca pensará de una manera plural. Esto es, siempre estará en el desierto, y no contribuirá más que a la extensión del desierto por todas partes.

Si el pensamiento plural es un modo, o más bien el modo político del pensamiento, es porque su eficacia es enteramente práctica. Esta eficacia consiste en hacer surgir un mundo de los hombres, allí donde sólo está el desierto. Consiste en hacer existir la política en acto, y por tanto, en las condiciones populares de la política, el sistema de los consejos: por eso, la

²²⁰ Hannah Arendt, *Diario filosófico*, *ibid.*, volumen 1, cuaderno XVI, fragmento 18, p. 379.

efectividad del pensamiento plural es de un tipo asambleario. Su órgano principal es lo que hemos llamado “escucha”. La escucha es otro nombre para lo que Arendt llama comprensión: el *a priori* de la acción²²¹. La comprensión, para Arendt, es la forma del pensamiento ampliado: consiste en el hecho de situarse cuando se piensa en el punto de vista del otro. Si el pensamiento plural es el modo de pensamiento capaz de soportar la acción, si es un pensamiento que es igualmente una práctica política, es porque puede comprender. Si podemos actuar a veces, si podemos asamblearnos con otros y hacer existir el-mundo, es porque podemos desarrollar una escucha (el misterioso sexto sentido, para Arendt).

Ahora bien, como sucede a menudo, en Arendt, esta definición de la comprensión, como el hecho de situarse desde el pensamiento en el punto de vista del otro, puede parecer bastante simple. Tal vez, pero volvamos al ejemplo del teórico del trabajo y del practicante del trabajo. El teórico del trabajo puede saber muchas cosas sobre la esencia, el sentido o la ausencia de sentido del trabajo. Pero mientras no se dé cuenta de que él es alguien, que en el absoluto que habita cuando piensa hay alguien, nunca *comprenderá* lo más mínimo acerca de lo que significa el hecho de trabajar. Su pensamiento, de este modo, será siempre privado, es decir sin mundo. Pero precisamente, si el teórico del trabajo se da cuenta de que él también es alguien cuando piensa en el trabajo, entonces sabrá que el trabajo no es una cosa, que es una actividad, de igual modo que el pensamiento. Es decir que siempre, cuando en algún lugar se trabaja, es *alguien* quien trabaja. Así, podrá dejar de teorizar el trabajo y empezar a comprender el trabajo. Esto es, que comenzará a vivir en el mismo mundo en que vive el que trabaja: el mundo en que alguien piensa y alguien trabaja comenzará a aparecer, sobre los escombros de la teoría del trabajo. En lugar del desierto, habrá a partir de ahora un mundo, es decir el-mundo, el mundo de la pluralidad: y la posibilidad de actuar empezará a acercarse, y el *initium* se volverá hacia nosotros. *Incipit politeuein*.

Como es habitual, en Arendt, esta aparición del-mundo nombra una experiencia completamente física. Cuando comprendo que hay alguien en el absoluto, puedo comenzar a escuchar. Pero la escucha es un sentido de orientación. Es el sentido del-mundo mismo, el sentido de la acción. Por eso es el órgano del pensamiento plural. En nuestro ejemplo, aquel que comprende *aparece*. Lo que no quiere decir que se aparezca a sí mismo, o que tome conciencia de lo que es. Lo que quiere decir es que desde ese momento hay un espacio de apariencias, el-mundo, del que forman parte igualmente aquel que trabaja y aquel que se interroga sobre el trabajo: hay alguien y alguien, en lugar de nadie. La asamblea es eso: ese

²²¹ Ver sobre esto: Hannah Arendt, *Diario filosófico*, *ibid.*, volumen 1, cuaderno XIV, fragmento 16, p. 321.

espacio en el que los hombres se aparecen los unos a los otros. Pero este aparecer es público: nunca me aparezco a mí mismo, siempre aparezco a otro, e inversamente. La política es ese lugar en el que nos aparecemos los unos a los otros.

Pues lo que importa en política, y lo que importa para el pensamiento plural no es nada más que la apariencia, que el mundo de las apariencias. Así, si se quiere, la práctica fenomenológica arendtiana no tiene ningún fundamento. Hay una experiencia, a veces, la experiencia-del-mundo-de-los-hombres. Y la política no es otra cosa que esta experiencia. Pero esta experiencia sólo tiene por fundamento la existencia de la pluralidad misma.

Si hay una experiencia plural es precisamente porque no hay conciencia instituyente, porque no hay sujeto trascendental. Lo que hay es diversos modos diferentes de cumplir con la “condición humana”, actividades múltiples que operan unas al lado de otras, sin ninguna prioridad de una respecto de otra. Arendt separa seis, pero lo esencial no es eso, y puede muy bien haber otras. Lo esencial es que cada una es una manera de hacer mundo. Pero estos mundos existen como separados, absolutos, abstractos unos respecto de los otros: son los mundos de nadie. Y sólo se encuentran en la asamblea: y sólo en la asamblea, en el consejo, podemos adquirir una mirada del-mundo, de la experiencia plural. Sólo en la asamblea podemos aprender qué *es* el trabajo, qué *es* el pensamiento, cuando alguien los practica, más bien que nadie.

La condición del pensamiento plural es por tanto la pluralidad actuante, la comunidad de los actos y de las palabras. Cuando comprendo que hay alguien en el absoluto más bien que nadie, puedo empezar a orientarme hacia allí: esto es, comienzo a pensar políticamente. El mundo no es por tanto para Arendt ese lugar en el que viven quienes hacen profesión de gobernar a los otros. El-mundo es allí donde se encuentran y se hablan los diferentes intervalos que componen la pluralidad humana: allí donde se encuentran y se hablan alguien y alguien, donde hay hombres que se aparecen los unos a los otros y pueden en consecuencia organizarse para actuar de concierto.

Es decir que el-mundo es lo que solemos llamar el “espacio público”. Pero el espacio público no es la plaza de mercado, la calle, los periódicos o el parlamento. Sabemos, al contrario, hasta qué punto estos espacios son habitualmente privados, es decir desérticos: e incluso si este desierto está regulado, como es debido, por la gestión policial. El espacio público no es sólo para Arendt ese lugar donde se enuncian opiniones. Es ese espacio donde el hecho de hablar conecta con un poder colectivo de actuar. Siempre que la palabra se separa del acto pierde el poder de actuar, se vuelve impotente. E, inversamente, una opinión sólo es verdaderamente una opinión, es decir una revelación del-mundo, cuando hay en efecto poder

de actuar. Desde este punto de vista, la política no tiene otro objetivo más que existir. Pero esto no significa nada más que abrir por todas partes espacios públicos de discusión y de acción.

Sabemos perfectamente que eso es precisamente lo que no quieren las oligarquías que nos gobiernan. De ahí el estrechamiento de lo público y de la política que sufrimos por todas partes, el carácter completamente privado de la vida común en nuestras sociedades. Pero a esto se debe igualmente el oscurecimiento de la experiencia. Pues la existencia de la política en acto no sólo importa porque queramos que la sociedad sea más justa, más libre o más igualitaria. Importa en primer lugar porque vivir políticamente es el único modo de conocer la experiencia de los hombres: y el resto es consecuencia. Vivir políticamente es la única manera para Arendt de vivir en el-mundo: lo que significa, esencialmente, actuar. Y esto sólo es posible hacerlo con otros.

La filosofía ha dado diferentes nombres a lo que es. En Arendt, porque la pluralidad es primera e irreductible, no hay ser, sino inter-ser. Lo que es sólo puede ser entre cada uno y cada uno. El-mundo es lo que hay entre cada uno y cada uno. Pero el mundo sólo existe cuando es trazado en la apariencia por actos y palabras espontáneas. Es decir que el mundo no es, no hay mundo por necesidad: o bien existe, o bien no existe. Y más profundamente, el mundo reclama ser *actuado*. El ser del-mundo no es nada más que el producto del actuar humano, que es para Arendt el único y verdadero *arché*.

Por eso la política, para Arendt, exige ser abordada de un modo no instrumental, como algo diferente del ajuste de unos medios y unos fines. Para obtener ciertos fines, sabemos que los medios de la violencia, de la intriga y el engaño, o el monopolio de la decisión y la gestión experta, pueden parecer más eficaces. Pero porque son embrutecedores, a corto o largo término no harán nada más que contribuir a la impotencia colectiva. La acción exige ser afrontada por sí misma, por su capacidad para crear el-mundo. Es más bien una energía que una cosa. El mundo de los hombres reclama ser actuado continuamente, reclama la iniciativa de cada uno. Pues el poder, para Arendt, no es susceptible de ser delegado ni representado: existe cuando hay hombres que se reúnen, con el único fin de hablarse y de actuar, y se pierde cuando se dispersan.

Un pensamiento plural sería aquel modo del pensamiento capaz de circular en este mundo preciso de la política, este mundo consejista o asambleario. Es un pensamiento enteramente práctico, pues la política en efecto es el devenir práctico del pensamiento, y por tanto la revelación del-mundo-de-los-hombres. El pensamiento plural asamblea, hace aparecer

el mundo de la pluralidad, ese mundo en el que se puede actuar, en el que hay iniciativa. Por eso puede llamarse una paciencia de la acción.

Cuando usamos la palabra “paciencia”, pensamos evidentemente en Hegel, en aquel que nos enseñó la paciencia del concepto, el trabajo, el esfuerzo y la disciplina del pensamiento. En Hegel esta disciplina consiste en cierta transformación de la conciencia natural en conciencia especulativa. El conjunto de la experiencia se ordena así en dirección a la constitución del sujeto que sabe: y el sujeto que sabe es el espíritu mismo que se sabe, que sintetiza de un modo especulativo el conjunto de sus momentos de efectuación. El espíritu que se sabe es el mundo de las apariencias que se vuelve discurso.

Ahora bien, si la pluralidad es irreductible, entonces el Espíritu no es. Pero esto no quiere decir que no haya Nada. Lo que hay es el espíritu de *los hombres*. Este espíritu opera allí donde hay hombres que actúan. Este espíritu, de igual modo, es inseparable de un mundo, de un ser en el mundo. Así, no hay un más allá de las apariencias, según Arendt: y el hombre no es sin mundo. Y al contrario, si a menudo la política no es, si a menudo estamos, como lo llama Arendt, “alienados del mundo”, es porque no somos capaces de vivir y de orientarnos en el mundo de las apariencias.

La pregunta que provoca que la filosofía comience a orientarse en el mundo de las apariencias es por tanto para Arendt la siguiente: “¿por qué hay alguien en absoluto, más bien que nadie?” A partir de ahí, el pensamiento plural es aquel que replantea esta pregunta en cada dominio de la experiencia. Esto quiere decir que no hay una paciencia del concepto capaz de subsumir el conjunto de la experiencia, interiorizándolo en la conciencia. El punto de vista del pensamiento plural es más bien un punto de vista “exterior”: ese espacio daimónico en el que los hombres se aparecen los unos a los otros, y hacen existir por tanto el mundo. Pero esta exterioridad es al mismo tiempo la única interioridad de los hombres, la única interioridad del inter-ser. Por eso el mundo se compone de paciencias múltiples, cuya única unidad no es la del concepto, sino la de la iniciativa que abre el mundo, que hace en ocasiones existir un mundo compartido.

Así, Arendt se ha preguntado: ¿qué sucede, qué aparece, cuando alguien trabaja, cuando alguien obra, cuando alguien actúa, piensa, quiere, juzga? En este trabajo hemos tratado de prolongar esta modalidad del pensamiento en otros dominios de la experiencia. Así, hemos tratado de describir diversas paciencias. ¿Qué sucede cuando alguien piensa? ¿Qué sucede cuando alguien actúa? Pero también: ¿qué aparece cuando alguien escribe, cuál es la paciencia de la literatura? Y también: ¿cuál es la paciencia de la estética, cómo trabaja la estética la apariencia? E igualmente: ¿qué sucede, cuando alguien produce?

El pensamiento plural procede mediante este tipo de descripciones fenomenológicas. Pero lo esencial es que su punto de vista no es el del sujeto pensante, sino el del mundo, el del mundo de las apariencias. Lo esencial es captar lo que aparece en el seno de cada paciencia, en cada actividad. Cuando no me pregunto “¿qué es pensar?”, sino “¿qué ocurre, cuando alguien piensa?”, no teorizo, sino que postulo el sentido común de un mundo que no es. Me introduzco, al menos según derecho, en un mundo de apariencias que no es: hago que aparezca alguien en el pensar.

Y tal vez no sea otra la función de la filosofía con respecto a la política: anticipar el sentido común de un mundo que no es. Pero sólo la política y la acción colectiva pueden hacer efectivo este mundo. La filosofía, en el sentido del pensamiento plural, puede tratar de desbrozar este mundo en el que los hombres pueden comprenderse unos a otros, apareciéndose unos a otros. Pero sólo la política es capaz de realizarlo.

Examinemos una vez más el diagnóstico para-nietzscheano de Arendt: nuestras tradiciones de pensamiento subordinan la vida práctica a la vida teórica. Esto no significa solamente que se otorgaría más valor a un modo de vida que al otro. Esto significa que normalmente la vida política se organiza de una manera muy determinada: los que saben mandan, los que no saben obedecen. Los sistemas de gobierno son por tanto a menudo, como los llama Arendt recordando a Spinoza, “asilos de la ignorancia”. Para volver al ejemplo anterior, la regla es que aquéllos que saben o pretenden saber qué es el trabajo son quienes lo organizan, y no aquéllos que efectivamente trabajan. Pero lo que cuenta no es reivindicar por ejemplo un saber específico al trabajo mismo, que avergonzaría al saber de los sabios. Lo esencial del pensamiento plural es comprender que hay un punto que se sustrae a esta distribución del saber y de la ignorancia. Se trata, en efecto, de una inteligencia que es común a todos. Pero esta inteligencia depende enteramente de que la política exista en efecto, depende de la existencia de la asamblea pública.

Volvamos a ese momento primitivo con respecto a la acción que es la comprensión. La comprensión es el *a priori* de la acción. Cuando comprendo no tomo conciencia de lo que soy. Cuando comprendo puedo ponerme al contrario en el lugar de otro: entiendo por tanto que hay alguien en lugar de nadie, y un espacio intermediario entre el otro y yo. Me vuelvo, como lo dice Arendt en relación al descubrimiento socrático, dos-en-uno. Y algo del-mundo me aparece, por tanto. Pero eso que me aparece, me aparece al modo de la acción. Es decir que comprendo que tal gesto, que tal palabra, ha comenzado algo inédito, ha desencadenado un proceso nuevo. Y cuando comprendo esto, me encuentro, por decirlo así, tomado por la actividad, me encuentro allí donde la acción está en juego. Cuando *comprendo* a quien actúa,

puedo empezar a actuar a mi vez, aparezco. Pero aparezco siempre a otro. Allí donde no había nadie, hay desde ese momento alguien y alguien. Y sólo hay alguien y alguien, sólo hay pluralidad, porque actuamos juntos.

Desde ahí, desde ese mundo en el que hay individuos que se aparecen unos a otros, se desarrolla un modo específico, común, de la inteligencia. Este mundo es lo que Arendt llama un “espacio de apariencias”. Y sólo este mundo es capaz de romper con la vieja subordinación de la vida activa a la vida contemplativa. Pero precisamente, este mundo sólo existe en el seno de la experiencia del actuar. Por eso no hay en verdad sentido común fuera del campo de la acción; y por eso, a menudo, en las condiciones del desierto que son las nuestras, el sentido común falta.

La política es por tanto lo que introduce nuevos comienzos en el mundo de los hombres, porque a veces, en lugar de nadie, aparece alguien y alguien y alguien y alguien y alguien... Los momentos políticos insuflan un espíritu en la vida colectiva. Pero lo esencial es que este espíritu sólo es el de *los hombres*. Este espíritu fue descubierto en la Antigüedad, y reapareció poderosamente en los tiempos de las revoluciones, en otras condiciones, en condiciones populares. Y este espíritu es el mismo espíritu que tal vez, según Arendt, podría encontrar su institución adecuada en el sistema de los consejos.

El consejo, o la asamblea pública, no es en absoluto un simple medio de gobierno entre otros. El consejo es también una ventana que permite mirar el-mundo de cierto modo, permite por tanto la irrupción de una forma específica del pensamiento. Ahí es precisamente donde Arendt, en su búsqueda de un pensamiento plural, habrá querido situar la filosofía. Este pensamiento no es metafísico, en el sentido de que no opera a partir de alguna imagen del mundo, sino nada más que con el sentido común. Pero el sentido común no significa que habría que aceptar las ideas recibidas, o las formas de propaganda gubernamentales o de otro tipo. Pues sólo hay verdadero sentido común en la acción, en el seno de la claridad del-mundo, de lo abierto político, de lo que Arendt llama *die Öffentlichkeit*.

Este sentido común es lo que Arendt llama “comprensión”, lo que hemos llamado a la largo de este trabajo, por una voluntad de precisión, “escucha”. En este carácter fundamental de escucha es donde el pensamiento plural se diferencia más radicalmente del modo teórico del pensamiento, y el pensamiento político se diferencia más radicalmente de las teorías del mejor modo de gobernar o de las teorías revolucionarias. La escucha define un modo plural de pensamiento porque cuando se piensa en común, poco importa quién habla si se escucha, y cuanto más se escucha, más se posibilita que hable cualquiera. Esto define, por llamarlo así, un modo inexpresivo del pensamiento, y que no tiene ningún sentido desde el punto de vista

del saber o de la ciencia. Su sentido es enteramente práctico: pues esta palabra cualquiera que favorece la escucha sólo importa en tanto que es *lexis*, es decir una palabra que es una especie de acción. Es decir que si esta palabra importa no es por su verdad o su justeza, sino porque en ella alguien aparece precisamente, esta palabra revela al agente en su “me parece”. De este modo, la escucha es lo que deja actuar, y lo que asamblea en el seno de la acción, y lo que permite igualmente que lo imprevisible del actuar encuentre un camino de retorno.

Por eso la comunidad de los actos y de las palabras, el lugar para Arendt de la política en efecto, es un lugar en el que el pensamiento puede circular efectivamente en plural. Si la política piensa es por los esfuerzos de comprensión que reclaman actos y palabras espontáneas, y por tanto imprevisibles. Este tipo de esfuerzo, de disciplina y de paciencia de la acción, desarrolla extremadamente la escucha. Desde ese momento, pienso en plural, pues me he puesto, literalmente, en lugar de cada uno que hablaba, en el lugar de cada uno que actuaba: me he puesto en el lugar del *initium* múltiple. Y el pensamiento político, la paciencia de la acción, no consiste en otra cosa que en un pensar del *initium*. Ahora bien, lo difícil, siempre, es entender que la finalidad del pensamiento político no es saber, sino actuar. Revelar el-mundo y ser capaz de transformarlo son una y la misma cosa. Por eso Arendt describe la acción en términos tan positivos. Pues revelar el-mundo ya es transformar lo que hay, es decir, el desierto. Y el proceso de esta revelación ya es la actualización del poder del pueblo, ya es el nacimiento del mundo nuevo. Pues la escucha se presenta como el modo propio del pensamiento desde el momento en que entendemos que hay una autonomía radical de la praxis.

Finalmente, hemos tratado de mostrar que este modo del pensamiento supone una tesis fundamental, la proposición político-filosófica de la natalidad. Con esta tesis Arendt ha hecho del actuar humano el *arché* de los filósofos. La política es inseparable de la experiencia de la libertad, pero la libertad sólo existe como poder constituyente. Éste define una temporalidad propia de la política: la del hiato que provoca el comienzo en la serie de los tiempos, la del presente originario que hace estallar la sucesión. Si hay un espíritu de los hombres, este espíritu sólo se actualiza cuando vivimos un presente originario: el-mundo sólo existe en presente originario, en el hiato del tiempo histórico. Éste es el sentido de lo que Arendt llama “el tesoro sin edad”, y que sólo emerge a la superficie del mundo en los momentos revolucionarios. Porque la única fuente del derecho es la acción, porque cada vez que actuamos recordamos que el hombre no es más que *initium*, que su dignidad no reside sino en el hecho de que es el mortal que ha venido a la Tierra para traer lo nuevo, la única manera en que sería posible vivir en un contacto siempre renovado con esta fuente no es mediante la

revolución permanente, sino mediante la institución de las condiciones mismas de la acción: esto es, mediante la fundación de los consejos.

Así, el proyecto de pensar la acción sólo puede declinarse en un modo del pensamiento que es fundamentalmente una escucha de la espontaneidad, de la iniciativa del-mundo mismo. Desde este punto de vista, la cuestión no es realizar el pensamiento en un mundo que sería por fin racional, sino hacer que el mundo no sea nada más que lo que originan los hombres por sus palabras y sus actos espontáneos. Ahí, el pensamiento sólo podría estar a la intemperie, sin seguridades de ningún tipo; pero precisamente, en la intemperie, cuando actuamos, hay en efecto *hombres*, y por tanto un sentido común aparece. Y si una política se busca, a lo largo del tiempo de las revoluciones, es aquella que sería capaz de honrar el carácter divino de la iniciativa de cada uno. La tesis de la natalidad hace de cada iniciativa de cada uno, de esta capacidad originaria, el único absoluto que sería capaz de salvar, de autorizar y por tanto de orientar una experiencia que ya sólo sería la de los hombres.

Esta experiencia heroica de un comienzo traído al presente, de un presente originario, en que consiste para Arendt la política en acto, la experiencia del actuar, a la cual cada uno se debe y que por así decirlo el-mundo mismo reclama a lo largo del tiempo de las revoluciones, y cuya condición paradójica es el abandono de toda idea de dominio, de toda ilusión de soberanía, esta experiencia plural del "...y la mujer"²²², ha sido tal vez enunciada un día por Rilke, cuando escribió en una carta: "Quizá por encima de todo hay una gran maternidad, un anhelo común a todos."²²³ Durante mucho tiempo la filosofía ha querido abandonar el deseo para poseer al fin su objeto. Tal vez con Arendt, si el único *arché* es el actuar mismo, cuya condición es el *Faktum* de los hombres, pueda intentarse el movimiento inverso: escucha, comprensión, salto al-mundo, a la pluralidad actuante. Filosofía del *initium*.

Ist es nicht Zeit, dass wir liebend / uns von Geliebten befreien und es lebend
bestehn: / wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung / *mehr* zu sein
al ser selbst. Denn Bleiben ist nirgends.²²⁴

²²² "...God did not create Man, but 'Male and female created He them'", en Hannah Arendt, "Philosophy and politics", *Social Research*, vol. 57, nº 1, primavera de 1990, p. 103. A lo largo de nuestro trabajo tratamos de explorar, para comprender qué es de la acción en Arendt, la segunda parte de la frase, cuyas consecuencias filosóficas sólo empezamos, tal vez, a vislumbrar: "...and female".

²²³ "Cartas a un joven poeta", en Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino, Los sonetos a Orfeo y Otros poemas*, seguido de *Cartas a un joven poeta*, edición bilingüe y traducción de Eustaquio Barjau y Joan Parra, Barcelona, Círculo de lectores, 2000, p. 338.

²²⁴ "¿No es tiempo de que amando / nos libremos del ser amado y resistamos esto estremecidos: / como la flecha resiste la cuerda para, concentrada en el salto, / ser *más* que ella misma? Pues en parte alguna hay permanencia." "Elegías de Duino", Elegía I, en Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino, Los sonetos a Orfeo y Otros poemas*, seguido de *Cartas a un joven poeta*, *ibid.*, p. 102-103.

La politique, pour Arendt, nomme une expérience précise, infiniment pratique : le *politeuein*. C'est l'expérience de l'agir. Mais on ne saurait agir qu'au pluriel, et il y a une radicale autonomie de la praxis. La politique, au pluriel agissant, effectue une révélation du-monde : elle change le « désert » en « monde ». Parce qu'agir est fondamentalement commencer quelque chose, la politique se laisse le mieux approcher aux moments révolutionnaires, aux moments de hiatus dans les temps historiques, où la capacité originaire des hommes apparaît à la lumière du jour. L'expérience de la politique nous montre que l'agir humain est la seule figure véritable de ce que les philosophes ont appelé l'*arkhè*. La pensée politique recherchée par Arendt est une pensée qui saurait s'exercer en conditions de pluralité. Cela exige de décentrer le dispositif philosophique dans son ensemble : du théorique, le séjour du singulier-universel, vers l'*Öffentlichkeit*, le séjour du pluriel-mondial. Penser politiquement, cela suppose d'endurer le *Faktum* de la pluralité en développant une patience de l'action. La pensée politique prend la forme d'une compréhension, ce qui nomme le moment principal de ce décentrement. Si l'action commence à chaque fois quelque chose de nouveau, si elle est fondamentalement une rupture, la patience de l'action définit le travail, l'effort et la discipline du commencement — du miracle. Cette patience définit une philosophie de l'*initium*, de l'initiative. Le défi principal de ce mode de la pensée consiste à soustraire le moment du « au commencement » de l'emprise du mythe. Ainsi, la pensée politique arendtienne est une pensée critique, ou plutôt une pensée *Aufklärer*.

Mots-clés : Pensée politique — Philosophie de l'action — Espace public — *Politeuein* — *Aufklärung* — Commencement — Pluralité — *Initium*

La política nombra, según Arendt, una experiencia precisa, infinitamente práctica : el *politeuein*. Se trata de la experiencia del actuar. Pero sólo es posible actuar en plural, lo que implica que la praxis es radicalmente autónoma. La política, en plural actuante, efectúa una revelación del-mundo : transforma el desierto de nadie en mundo. Si actuar es fundamentalmente comenzar algo, los momentos revolucionarios nos muestran del modo más claro qué es la política : los momentos de hiato en el tiempo histórico, en los que la capacidad originaria de los hombres aparece a la luz del día. La experiencia de la política nos enseña que el actuar humano es el único y verdadero *arché*. El pensamiento político buscado por Arendt supone un tipo de pensamiento capaz de ejercerse en condiciones de pluralidad. Pensar políticamente implica un descentramiento del dispositivo filosófico : desde la teoría, estancia de lo singular-universal, hacia la *Öffentlichkeit*, lugar de lo plural-mundial. Pensar políticamente significa sobrellevar el *Faktum* de la pluralidad, desarrollando una paciencia de la acción. El pensamiento político se desarrolla como una comprensión, que resume el momento principal de este descentramiento. Si la acción comienza cada vez algo nuevo, si es fundamentalmente una ruptura, la paciencia de la acción define el trabajo, el esfuerzo y la disciplina del comienzo, del milagro. Esta paciencia define una filosofía del *initium*, de la iniciativa. El desafío principal de este modo del pensamiento consiste en sustraer el momento de « en el principio » del poder del mito. De este modo, el pensamiento político arendtiano es un pensamiento crítico, o mejor, un pensamiento *Aufklärer*.

Palabras clave : Pensamiento político — Filosofía de la acción — Espacio público — *Politeuein* — *Aufklärung* — Comienzo — Pluralidad — *Initium*

Politics, as Arendt understands it, is the name of an specific experience, infinitely practical : the *politeuein*, the experience of acting. Thus, plurality is the condition of acting, and so there is a radical autonomy of praxis. Politics, as a plural action, accomplishes a revelation of the-world : it transforms the no man's land into a world. If acting means primarily beginning something, the revolutionnary periods teach us with particular acuity about acting : the periods of an hiatus in historical time, when the originating capacity of men appears in an explicit way. The experience of politics shows that human acting is the mere genuine figure of that thing that philosophers called *arkhè*. The political thinking which Arendt has investigated is a specific way of thinking to put in practice in conditions of plurality. That means to off-center the philosophical device altogether : from the theoretical, the place of the singular-universal, to the *Öffentlichkeit*, the place of the plural-earthly. Political thinking means accomplishing the task of enduring plurality and developing a patience of the action. Political thinking is mainly a means of comprehension, which is the name of the crucial moment of this off-centering process. If acting starts something new each time, if it's primarily a rupture, the patience of the action defines the labor, the effort and the discipline of beginning, of miracle. This patience defines a philosophy of *initium*, of initiative. The main challenge of this way of thinking consists on substracting the moment of « in the beginning » from mythic power. Therefore, Arendt's political thinking is a critical thinking, or rather an *Aufklärer* thinking.

Topics : Political thinking — Philosophy of action — Public space — *Politeuein* — *Aufklärung* — Beginning — Plurality — *Initium*